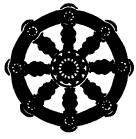
岩波講座　東洋思想　第一一巻

チベット仏教

岩波講座■東洋思想　第一一巻

チベット仏教



岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目　次

Ⅰ チベット仏教思想史

1 チベット仏教概観……長尾雅人 3

2 チベット仏教思想史……山口瑞鳳 21

Ⅱ チベット仏教思想の展開

1 チベットにおけるインド仏教の継承……袴谷憲昭 119

2 サキャ派……立川武蔵 153

3 カギュ派……立川武蔵 171

4 チョナン派と如来蔵思想……袴谷憲昭 191

5 シチェ派……西岡祖秀 213
6 ツォンカパとゲルク派……松本史朗 223
7 ニンマ派と中国禅……平松敏雄 263
8 チベットの密教……頼富本宏 289

Ⅲ チベット仏教思想の特質

1 チベット大蔵経の編集と開版……今枝由郎 325
2 チベットの学問寺……小野田俊蔵 351
3 敦煌——中国文化との接点……上山大峻 375

装幀 万膳寛

I　チベット仏教思想史

1 チベット仏教概観

長尾雅人

一前伝

チベットの仏教は、ようやく七世紀に始まり、日本の仏教(日本へは六世紀に伝来)とともに、諸国の仏教の中では、最も歴史が浅い方である。しかしその仏教は他に比して特殊な様相を呈し、独自な発展をとげている。それは、すでに高度にタントラ化(密教化)していたインド大乗仏教を受容するとともに、さらにそれをタントラ的に極度に発展させているからである。

チベット民族が世界史の上に姿を現わすのもこの七世紀である。すなわちソンツェンガンポ王(Srong btsan sgam po)によって諸部族が統一され、強力な国家形態が樹立され、初めて外界との接触が始まる。仏教はそれ以前から中央アジアや中国から、あるいはネパールやインドから、何等か流入し知られていた。しかし外界と接触して隣邦の高い文化水準を見るに及んで、より積極的に仏教とその文化を輸入する必要が感ぜられたに違いない。ソンツェンガンポ王はまずトンミー・サンボータ(Thon mi Sam bho ta)をインドに派遣してその文物を学ばしめ、同時にチベット文字を創製せしめた。文字の創製ということは、特筆大書すべきことであって、これによって後述のチベット語への仏典翻訳が可能になったし、膨大な量の主として仏教に関する文献群が生み出されるようになったからである。後に述べるように、歴史についてはチベットは中国に学んだのであろうが、文字はインドからの輸入であった。しかし王の時代の仏教は、彼が唐室の文成公主を娶り、またネパールからの王女とも結婚し、彼女たちが各々仏像をこの地にもたらしたので、それによって仏教の祠殿ができたという以上には多くは出ない。

チベット民族には、民族固有の原始的な信仰——例えばチベット人なら誰でも知らぬもののないゲー

サル王(Ge sar)の英雄物語に見られる儀礼や信仰――があった。それは、原始的・呪術的であり、精霊的であり、ないしはシャーマン的であったと考えられるが、このような信仰は長くその後も衰えることなく、仏教が確立し盛行するに至った後世においても、教理とはあまり関係のない一般民衆の仏教行事の場面では、僧も俗もともにこの信仰を基にして動いている。チベット本来の宗教と称せられるいわゆるボン(Bon)教も、このような民間信仰が仏教と習合し、後にそれが一宗として組織化されたもののようである。それは、あらゆる面で仏教とは逆の表現をとりながら、内容的には仏教とほとんど異ならないといわれている。

ソンツェンガンポ王の樹立した王朝は、約二百年後の九世紀半ばに崩壊するが、その間の各王はおおむね仏教に好意的であった。仏教受容の当否については、右のような民族的信仰に与する貴族たちと各王との間に、種々の確執があり、争いが繰り返された。しかし八世紀のティソンデツェン王(Khri sroṅ lde brtsan 七五五―七九七頃統治)は特に篤く仏教を信奉し、ついに仏教は国教として確立せられ、チベット人の僧も実現するに至ったし、九世紀のレパチャン・ティツクデツェン王(Ral pa can Khri gtsug lde brtsan 八一五―八三八頃統治)の時代には、仏典のチベット語への翻訳も盛んに行なわれて、仏教は最盛期を迎えた。しかしそこには種々の事件も起きている。

すなわちティソンデツェン王の時代に、チベットの軍隊は遠く長駆して唐の長安を占領した(七六三)ことがあった。敦煌(沙州)もその支配下に置かれた(七八一―八四八)。また長くチベットに帰属していた南詔が反逆して唐に付く(七九七)ことなどもあった。他方、国内では初めてインドから高名な学僧シャーンタラクシタ(Śāntarakṣita 寂護)を迎えることとなったにもかかわらず、彼は四か月で退去せざるをえなかった。有力な貴族の仏教排撃の運動などがあったからであるが、また彼の高度な中観哲学を受

け入れるだけの素地はまだチベットにはできていなかったからであろう。退去するに際して、彼はパドマサンバヴァ(Padmasambhava 蓮華生)師の招請を勧めた。この師は呪術に長けていて、あらゆるチベットの悪鬼を征服したと伝えられている。やがてシャーンタラクシタも帰ってきて、パドマサンバヴァと協力してサムイェ寺の建立が実現する。チベット最初の寺である。

この寺で、有名な「サムイェの論議」が行なわれる。すでに以前からチベットには、禅宗系統に属する多くの中国僧が来ていて、人々の間に広く受け入れられていたが、彼らは瞑想によって分別を絶した境地に達する「頓悟」を説いていた。その主導者は「大乗和尚」(摩訶衍)と呼ばれる。これに対してインドの論師たちは、「漸行」の必要なことを説いてこれと対立するに至った。この争いは王の面前で討論を交わして結末を付けることになったが、右のシャーンタラクシタは、新たにその弟子のカマラシーラ(Kamalaśila 蓮華戒)をインドから呼びよせてこれに当たらせた。論議は二年の長き(七九二―七九四)にわたり、最後に王によって裁定が下された。その結果は、中国側が敗れてチベットから追放され、爾後はインド仏教のみ、特に龍樹の中観仏教のみが正統として認められることになったと伝えられている。

しかしこの論議については、種々の疑問が感ぜられる。この決定が、純粋に教学的な考察からなされたかどうか、果してティソンデツェン王に裁定を下すだけの教理上の知識があったかどうか、はなはだ疑わしい。むしろそこには多分に政策的な意味が加わっていたのではないか。というのは、王にとって中国はいわば宿敵であり、その影響が国内に広まることは好ましくないとの事情があったからである。そもそもその論議も、実際に王の面前で行なわれたのではなく、文書を往返させて問難答釈したのであろうと学者は考えている。がんらい頓教とか漸教とかは漢語であり、これをもって教相判釈して頓教を優位におくことは、中国仏教で発達した思想であり常識である。それらの語の意味が相手の当事者たち

に、どのように理解されていたかも、必ずしも明らかではない。やや立ち入って考えれば、例えば頓は〈cig car〉と訳されたが、このチベット語は「同時に」「共に」が第一の意味で、「即時」「頓速」の意味はすぐには判らない。「中観仏教を正統とする」という決定も、中国側もインド側も自派の勝利として受け取ったと伝えられている。悟りという如きものが頓という瞬間的な閃きであることは当然理解できるし、漸行の末にも悟りは頓悟的なのであろう。論争は、その頓と漸との微妙なあり方について考察を深めたとはいい難く、各々が、中国的に実践的体験を重んずる立場と、インド的にあくまで理論的な考察を不可欠とする立場とを主張しあったに過ぎないように見える。事実は、この二つの立場や傾向を単純化してこの両語で代表させ、裁定はそれとは別な所で予め成り立っていたというべきではなかろうか。

次のレパチャン王の時代にも貴族と王家との争いは続くが、彼の時代には、仏典の翻訳事業が特に盛んに行なわれ、訳出経典の目録も編纂された(デンカルマ目録)。翻訳は、多くの場合、インド僧が中心になりチベット人がこれを助けて完成するという方法がとられている。この時代のインド僧としては、ジナミトラ(Jinamitra)、スレンドラボディ(Surendrabodhi)、シーレンドラボディ(Śilendrabodhi)等の名が特に著名であり、またチベット訳官としては、彼らを助けて数百部の訳出を完成したイェシェデ(Ye śes sde)が傑出している。また訳語の統一も計られた。これは訳すべき原典がインド語であるか中国語その他であるかによって、また個々の翻訳者によって、同一の意味に対して種々のチベット語が当てられ、はなはだしく混迷を来していたからである。この訳語統一の運動は、かの大きな語彙集、『マハーヴィユットパッティ』(Mahāvyutpatti)に結実し、さらに既存の古い訳を改訂するという難事業も遂行された。仏典の訳出は、その後も数世紀にわたって継続され、最後には漢訳大蔵経に匹敵する膨大な文献群が成立した。このように自国語に仏典を訳出したということは、チベット仏教が果たした偉大

な事業として特筆すべきものである。

これらの時代を通じて、仏教が保護され興隆した結果、寺院は種々の特権を享受し、富裕な財産を擁する一大勢力となった。貴族たちがこれに反発したのは、言うまでもない。レパチャン王自らは進んで仏寺の奴たることに甘んじたが、その狂気じみた仏教保護政策は、ついに民衆の反乱を呼び、王は暗殺される。この陰謀によって擁立せられた次のランダルマ王(Glaṅ dar ma)は、徹底して仏教を弾圧した。僧は殺され、あるいは還俗させられ、訳された書物や仏像も多く破棄され、仏教は壊滅状態となった。次いで王もまた暗殺(八四二)されて王朝も崩壊し、チベットは小勢力が地方に分散割拠する状態となった。

二　後伝

以上がすなわち仏教の「前伝」(sṅa dar)である。その後、約一世紀半を経て、やがて仏教の再輸入が始まる。すなわち「後伝」(phyi dar)である。

仏教復興の機運は一〇世紀末の西部チベットにおいて徐々に高まる。この約一世紀半の政治的不安の時代、仏教にとっての暗黒時代にも、仏教は東部などの地方では細々と命脈を保っていたらしい。また、民衆の間の反仏教の感情もこの間にかなり希薄になったらしく見える。しかし仏教復興への道を開いたのはそれらとは別に、西部チベットの一〇世紀末からの諸王である。

これらの諸王はランダルマの後裔であって、中央から逃れてグゲ(Gu ge)、ラダック(Ladakh)などで小王国を築いていた。イェシェオ王(Ye śes ḥod 智光)を始めその一族の諸王がそれで、いずれも仏教

を篤く尊信し、仏教復興の熱意を抱いていた。彼らは前伝以来の仏教が、特に暗黒時代を経て大いに堕落退廃し、仏教の名のもとに性的な儀礼やいかがわしい呪術などの行なわれることに対して疑問を抱き、正しい仏教は大乗であると考えて、それを再輸入しようとした。そのために多くの人を派遣し、またインド学僧を招請しようとした。それらの中で、リンチェン・サンポ(Rin chen bzaṅ po 九五八―一〇五五)が留学して新しい知識を持ち帰ったこと、またヴィクラマシーラ寺(Vikramaśila)の学頭アティーシャ(Atiśa Dipaṃkaraśrijñāna 九八二―一〇五四)を招き得たことが、その後の仏教復興の大きな原動力となった。

リンチェン・サンポはカシュミールに留学し、また技工なども伴い帰って、この地方に多数の寺院を建てたことで著名である。しかし同時に彼は次のアティーシャを始め多くのインド僧を助けて仏典を翻訳し、翻訳者としても前伝時代のイェシェデに匹敵する優れた多数の業績を残している。イェシェオ王の末裔であるチャンチュプ・ウー王(Byaṅ chub ḥod 菩提光)は、翻訳官の一人であるナクツォ(Nag tsho)を派遣して、種々交渉せしめた結果、ついにアティーシャの招請に成功した。彼は一〇四二年にグゲに到着した。

アティーシャは幼少の時に密教(金剛乗)に入門したが、長じてからはナーランダの学問寺その他において、広く小乗も大乗の菩薩道も学んだと伝えられている。密教化の全く進んだ時代ではあったが、顕密の両教に関してはバランスのよく取れた思想の持ち主であったらしく見える。チベットに来てからは、特にチベット人のために『菩提道灯論』その他の小論を多数述作して三乗を統一した大乗を鼓吹し、また戒律の重要性を説いて、堕落した密教の浄化をはかった。その後、すでに仏教復興の兆しの見えていた中央チベットまで歩を延ばし、ラッサの近くで生を終えている。その第一の弟子はドムトン(Ḥbrom

ston Rgyal baḥi ḥbyuṅ gnas 一〇〇四―六四)である。彼は一〇五七年にレティン(Rva sgreṅ)の寺を建て、これが中心となってカダム派(Bkaḥ gdams pa)という一派が創設されるに至った。チベット土着の宗派として最初のものである。カダム派とは「師の教勅に順うもの」との意味で、清教徒的な意味が強く、そこでは修行者としての僧は結婚やアルコールや蓄財が禁じられていた。後のツォンカパはこのカダム派の流れを汲む。

このようにしてアティーシャの来朝によって後伝時代が始まり、彼の仏教がその弟子たちによってカダム派の名のもとに確立する。前伝時代の仏教には宗派の区別はなく、チベットの多数の宗派は、後伝時代の一一―一二世紀に多く興起している。このことは、前伝時代には仏教がほとんどもっぱら呪術的な意味で受けとられ、政治的に利用されたのに対して、後伝時代には仏教に対する理解が深まり、受容のしかたが本格的となったことを意味するであろう。それによって、やがてチベット独自の仏教とその文化が生み出されることになる。本書ではこれら種々の宗派が別に解説せられるから、ここにはその中の主要な五つの宗派を取り出し、その概略を述べるだけとする。五つとは、右のカダム派が第一であり、次いでサキャ派、カギュ派、ニンマ派があり、最後はゲルク派である。

サキャ派(Sa skya pa)は、一〇七三年にコンチョック・ギェポ(Dkon mchog rgyal po)がサキャに一寺を建立したことに始まる。寺名も宗派名もこのサキャ(「灰色の地」)なる地名に由来する。教理としては「唯心」を重んじ、修道の結果として仏凡一体の境地に達することを説く。『ヘーヴァジラ・タントラ』(Hevajra-tantra)が根本経典の一つとせられるから、女性の要素が強く、カダム派と異なって妻帯なども許されていて、この派を代表する多くの高僧たちは、すべて父子関係、あるいは兄弟関係、あるいは異母兄弟の関係などで結ばれている。しかしそれらの人々からは多く学者が輩出し(五大学者が数

えられている)、「修道と結果」(lam hbras)の教理的考察を初め、タントラの解説や分類とともに、文法学、論理学、修辞学、医学などの諸分野で著名である。元の朝廷でフビライ汗の帝師となったパクパ(Hphags pa 一二三五頃—八〇頃)は、いわゆるパクパ文字を作ったことで有名であるが、同時に彼も多数の著述を残し、その一部は漢訳大蔵経にも収録されている。彼の元の朝廷における影響力によって、サキャ派は一二七〇年頃から約七五年間、全チベットの支配者の位置を獲得した。

カギュ派(Bkaḥ brgyud pa)は、マルパ(Mar pa Chos kyi blo gros 一〇一二—九六)によって創始された金剛乗(密教)の一派である。彼はインドにしばしば留学し、ティロパ(Tilo pa)の流れを汲む密教の成就者(siddha)たるナーロパ(Nāro pa)からその「六法」を学び、また「時輪」や「密集」その他のタントラや「大印」の教理などをチベットへもたらした。「ナーロの六法」とは、心身の訓練をはじめ、心を他人に転移する方法などの六種を説くものである。その派名のカギュ派は、「仏語の相伝」を意味するが、相伝とは師資間の秘密相伝である。マルパの第一の弟子はミラレパ(Mi la ras pa 一〇四〇—一一二三)で、数奇の生を送りながら多数の宗教詩を残したことで有名である。文学的に美しくかつ神秘的なその詩は、彼の伝記とともに長く人々に愛唱された。マルパとの師弟の関係は金剛乗における典型的なものと考えられ、これらの人々の求道の道程には、すこぶる苛烈なものがある。その神秘的な体験は、中国の禅を思い起こさしむるものがある。

この派からは右のミラレパなど多くの大物が輩出し、また多くの支派が分派した。すなわちミラレパの弟子にガンポパ(Sgam po pa 一〇七九—一一五三)があり、ダクポの寺院が建てられ、一二世紀を通じて彼の多くの弟子や孫弟子たちが大いに活躍した。その中では特にパクモトル(Phag mo gru 一一一〇—七〇)が傑出し、彼によってパクモトル派が立てられ、さらにその派からディグン派(Hbri guṅ pa)

が分立した。ガンポパの他の弟子の系統からは、ツァル派(Mtshal pa)やカルマ派(Karma pa)が分出し、後者は紅帽派と黒帽派とに分かれる。カギュ派に親近なものとして、一二世紀にシチェ派(Źi byed pa)やシャン派(Śaṅs pa)があり、また後にブータンに広く行なわれたドルク派(Hbrug pa)がある。シャン派の系統に一四世紀にチョナン派(Jo naṅ pa)が興ったが、これはしばしば異端と考えられており、特にゲルク派から厳しく排斥された。

次にニンマ派(Rñiṅ ma pa)は、その派名「古派」が示すように、前伝時代からの最初の学派であり、かのパドマサンバヴァを派祖とすると自称するが、実際にそれが教団として組織づけられたのは、やはり一一世紀以後であると学者は考えている。すなわち真の仏教を標榜して諸宗派が新たに起こり、それが盛んになるにつれて、前伝以来の仏教を奉じていた人々がそれに反発して自らを主張して教団の形態をとるに至った、と考えられる。ボン教が一宗団を形成するに至ったのもこれと平行しており、その内容もこの派と似通っている。この派には多くの著述が伝えられ、これらをテルマと称する(ボン教もその教典に同じ語を用いる)。テルマ(gter ma)とは「秘宝」、秘められ「隠匿されていた聖典」の意味であって、人々がこの聖典を見て恐怖を抱き、あるいは誤解をするであろうことをおそれて、時機が熟するまで、洞窟などに秘匿されていたのだという。この秘宝はやがて続々と発見され、世に紹介されるようになる。その発見者、発掘者は一一世紀から一四世紀へかけてすこぶる多数現われ、一五世紀にはその文献も編纂されて、六一帙に及ぶこの派に独自なタントラの集成となる。その教義はゾクチェン(rdzogs chen「大究竟(だいくきょう)」)と呼ばれる。心性本浄の説に立ち、この派が独自に分類する九種のタントラの最高段階において、即身に成仏が完成されることを説く。それはインドのタントラの成就者(siddha)の思想、また前伝時代に広く行なわれた禅系に近い一種の神秘的な思想、神との合一の体験などを強調す

るものである。一四世紀のロンチェン(Klon chen Rab ḥbyams pa 一三〇八―六四)はこの派に属する思想家で、『七つの宝庫』その他を著わした博学の人として尊敬されている。

最後のゲルク派(Dge lugs pa)すなわち徳行派と呼ばれる一派は、一四世紀末、ツォンカパ(Tsoṅ kha pa Blo bzaṅ grags pa 一三五七―一四一九)によって開創せられた。彼は東北チベットのアムドの出身で、生涯チベットの外に出ることはなかったが、上述の諸宗の多くの寺院を次々に訪ねて勉学を重ね、その結果、約三百五十年前のアティーシャの教えに深く私淑するようになった。彼は稀にみる大学者ということができるが、特にアティーシャと同じく戒律を重んじ、当時の仏教内の退廃した空気を一掃することに努力した。その意味で彼は偉大な宗教改革者でもあった。また顕教の学問を重視したことが大きな特色で、彼は龍樹(及びその末流の月称(げっしょう))の中観哲学をその教学の基礎とし、その中にすべての仏教、すなわち三乗を統合しようとした。しかし他面、密教についてもタントラ仏教が除外されたわけではなく、「密集」「時輪」その他のタントラもこの派で履修せられる。二大著作――顕教に関する『菩提道次第論』と密教に関する『秘密道次第論』と――を著わしたのは、以て大乗仏教とタントラ仏教との総合を企てているといえよう。いずれにせよこの派で顕教の学問が大いに奨励され、数百数千のラマ学僧を擁する大規模な学問寺が建設されたことは、この派の大きな特色である。ツォンカパの晩年にまずガンデン寺(Dgaḥ ldan)が創建されて(一四〇九)長く教学の中心となったが、これよりさらに大きなレボン(Ḥbras spuṅs 一四一六)とセラ(Se ra 一四一九)の二寺も弟子たちによって開創された。いずれも学問寺である。彼の多数の弟子たちには学僧が多く、その中から後のダライ・ラマやパンチェン・ラマの系統が生まれ、その法灯が現在まで続いている。

そのうち、第三代ダライ・ラマ(Bsod nams rgya mtsho 一五四三―八八)によってモンゴルのアルタ

ン汗が仏教に帰信し、それに伴って全モンゴル民族がゲルク派の信奉者となって今日に至っている。ダライ(「海」の意)なる蒙古語の尊称はアルタン汗の献呈によるのであり、それ以後、歴代がすべてダライとよばれる。さらに第五代ダライ・ラマ(Ṅag dbaṅ blo bzaṅ rgya mtsho 一六一七—八二)は政治的にも学問的にも偉大なラマで、グシ汗と緊密な連携を保つことによって、チベット全土の支配権を掌握し、それ以来、ダライ政権の神権政治が現代まで続いた。これらモンゴルとの緊密な関係を背景にして、ゲルク派は、明代、さらに満州族の清代を通じて、政教両面において大きな影響力を中国に及ぼしている。

チベットの諸宗派の概略は以上の如くであるが、前述の如く、後伝時代には仏教はもっぱらインドから輸入され、中国その他からではない。これら諸宗はいずれも、多分にタントラ化していたインドの大乗仏教を全面的に受け継ぎ、インド仏教の高度に発達した哲学的概念や術語は、タントラに重点がおかれている諸派においてもそのまま踏襲されている。しかしそれらは既成の概念として受け取られ使用されているのみで、それらの教理や概念に対する問題意識は希薄で、深く反省を加えて哲学的に新たな展開を示すということは、ほとんど見られない。ただカダム派、特にゲルク派は、その点でやや他とは異なり、優れた注解を加えるなどによって最も哲学的である。チベットのこれらの諸宗は、哲学的思想の新たな展開というよりも、むしろ輸入した外国の思想を自己のものとして消化し、いかにそれが民衆の救いとなるかに腐心したという点で功績があるというべきであろう。ツォンカパが創始したモンラム(smon lam)すなわち祈願祭なるものは、毎年正月ラッサで約二週間にわたり催され、そのチョカン(Jo khaṅ)の釈迦尊像の前に数十万の人々が集まるようになったが、これなども、チベットの全民衆を含めて大きくは全人類の幸福と平和とを祈願する祭である。

三　チベット仏教の特色

これらの各宗派によって代表されるチベットの仏教には、種々の特色がみられる。

まず原住民の信仰――呪術を好み、山川草木を初め、風雨や雷電などの自然現象のすべてに神や精霊が宿るとするような信仰――を、新来の仏教は抑圧しようとはせず、かえってそれと相互に影響し合って習合するようになる。これがチベット仏教のすべてに通ずる基本的な特色である。それ故、インドの大乗仏教も小乗仏教も輸入されたが、チベット民族の嗜好に合致したタントラ仏教は、除外されないばかりでなく、どの宗派でも最も重視された。夥しい数の仏・菩薩から成るパンテオンがそこにあり、柔和相の仏・菩薩よりもはるかに多数の醜悪奇怪な護法神像が、獣面や憤怒の形相をもって画かれている。またタントラでは女性の要素が強く、すべての仏・菩薩に対応する妃の存在が考えられ、ヤブユム像(男女合体の像)は極めて普遍的である。したがって左道密教への偏向が時に著しく見られても、人々はあえてそれを異とはしない。これらの点は、どの宗派のどの寺院でも、多少とも共通に見られるところであり、南方のパーリ仏教や、中国から日本へかけての諸仏教とは著しく異なった様相を呈している。

したがって顕教的な哲学の面では、むしろ多くを期待することはできない。仏教の正統としての教理や哲学については、アティーシャがまず唱道し、ツォンカパがそれに従ったように、龍樹の中観哲学の空の思想が根本的立場として重視された。このことは他の宗派においても多かれ少なかれ共通に見られる。しかし中観哲学の影にかくれて、瑜伽行唯識学派の成果やその意味が、中国・日本の仏教に比してかなり軽視されているように見える。それに反してダルマキールティを中心にした論理学(因明)は、か

なり重視されている。これらのことは、八世紀から一二世紀へかけてのインド仏教末期のあり方を反映するものであろう。かつチベット仏教がいかなる経や論をその根本聖典として選びとったかということと無関係ではないであろう。

チベット仏教が自国語の大蔵経を完成するという大事業を遂行したことは前に述べた如くで、大きな特色の一つである。聖典を自国語に翻訳せず、原語のままで学習する——例えば南方仏教におけるパーリ聖典の如き、あるいは朝鮮や日本に於ける漢訳仏典の如き——こともあるが、チベットでは陀羅尼類を除いてすべてをチベット語化した。膨大な漢訳仏典の存在を知って刺激を受けたということがそこにはあったかも知れないが、漢訳の場合には、西来の外国僧の献身的な努力に負うところが多いとともに、漢字が包蔵する高い文化に対する自負があり、外来のものはすべて漢字化され、漢語に置き換えられねばならぬという思想があった。チベットの場合はそれとは異なり、そのような自己の文化を誇る意識はあまり見られず、先輩たるインドの高度に発達した哲学をひたすら自国語に写すことに努力が傾倒された。そのためには多数の新造語を導入して語彙をふやし、仏教術語として確立する必要があり、それらの生硬な直訳語を用い、文語としてのスタイルも制定されて、翻訳が行なわれた。したがってそれらの訳は、一般人にとっては直ちに理解し得るものではなかったが、一定の訓練を長年重ねたラマ学僧たちは、おそらくこの混成訳語を通じてインドのサンスクリットの感触をかなりの程度直接感じ取るようになったものと思われる。現代の学界でチベット訳が第二のサンスクリットとして重宝がられるのも、偶然ながら翻訳チベット語にこのような性格があるからである。このように育成されたチベット語は、近隣のいわゆるラマ教圏における共通の学問用語となった。前述のパーリ語聖典が東南アジアにおいて原語のまま学ばれたように、モンゴル民族にとっての仏教聖典はチベット訳そのものにほかならない。

またインドは歴史に対して関心が薄いが、チベット人は多くの歴史(仏教史)を書いた。歴史の述作に関しては、中国に範を見たのであろう。サキャ派に近いシャル派(Źa lu pa)のプトン(Bu ston Rin chen grub pa 一二九〇―一三六四)は、右の翻訳された仏典を整理してカンジュル(甘珠爾)・タンジュル(丹珠爾)の分類と目録をつくったことで有名であるが、そこに附せられた彼の仏教史がすこぶる重視されている。それは仏教概論を兼ね、その間に多くの経論を引用しながら、インドからチベットへかけての歴史を叙述したもので、そこには史料として漢伝仏教には見られないような点が多い。その他、各宗派や各部族や王統の歴史、また高僧や成就者の伝記など、重要な大小の史書が多数あるが、概括的なものとして、ションヌペル(Gźon nu dpal ニンマ派)のチベット仏教史『青冊』(一四七六)、ターラナータ(Tāranātha チョナン派)の『インド仏教史』(一六〇八)、スンパケンポ(Sum pa mkhan po Ye śes dpal ḥbyor ゲルク派 一七〇四―七七)の『インド・チベット・モンゴルの仏教史』などがある。

またチベットの仏教が、その始終を通じて深く政治的問題に(したがって経済問題にも)絡み合っていることも、他の仏教諸国とは著しく異なっている。仏教輸入の当初から、王朝がとった仏教保護の政策と、それに反感を抱く貴族の干渉とが対立し、仏教の受容そのものがいろいろに揺れ動いた。後伝時代になってからは、モンゴルのフビライ汗の勢力を背景に、サキャ派なる一宗派が全チベットの政権を握ったことは、前述の如くである。サキャ派がえた政治的勢力と、それに伴う大きな経済的特権とを見て、他の諸宗派もこれに見習おうとして互いに闘争が繰り返された。一般に僧院が、土地を所有し政治力ないし経済力を有する貴族や豪族と手を結んだり、あるいは自ら彼らに取って代わってそれらの特権を獲得するような例は、少なくない。サキャ派が元朝の崩壊とともに没落した後、パクモトル派が中央チベットの支配権を握ったが、そこには宗教の指導者と貴族の政治家とが一体をなすとの観があった。ダラ

イ・ラマ第五世がモンゴルのグシ汗からチベットの政権を付与されて、それ以後ゲルク派が政教両権を握り、神権政治ともいうべきものが行なわれてきたことは前述のとおりである。

さらにまた化身ないし活仏の存在も、チベット仏教の特色である。仏とか菩薩とかあるいは秀れた高僧が再生し転生するという思想はすでにインドにもあった。「生まれかわり」や「活き仏」の思想は日本にもあり、宗教的な感情の発露として必ずしも荒唐無稽とのみは言えないであろう。しかしチベットではこれが極度に一般化され具体的にされ、前伝時代に仏教の興隆をはかった諸王なども菩薩の化身であり、代々のダライ・ラマが観世音菩薩の、またパンチェン・ラマが阿弥陀仏の化身とせられることは、よく知られている。その他、不世出の高僧は化身として生まれかわるのであり、そのような高僧は漸次その数を増し、チベット内地のみならずモンゴルにかけて、数百の多きを数えるに至っている。ゲルク派のみならず、化身の思想は早くカギュ派あたりに始まった。ある人物が化身であることによって、その宗派の権威が高められたからである。しかし、再生は同一人の再生であるから、それが文字どおりに受け取られ、歴史書に引用されるとなると、数百年前の高僧の事跡が数百年後の人物に帰せられたり、数百年間の長命の人物にされたりしかねない。化身という言葉は、大乗仏教が仏身論において三身説を樹立したとき、自性身、受用身と並んで化身が考えられた。語はこれと同じであるから、化身ラマ・活仏ラマの場合も、チベットでは文字どおりに仏陀そのものとして受け取られているのかもしれない。しかし仏陀のあり方の一つとしての理想的な化身と、修行者が願力・神通力によって自らを化作(けさ)することとは、区別して考えられるべきであろう。そこには輪廻転生の思想と、哲学的な仏身論とが混同される危険がある。

筆者はチベット仏教の寺院のあり方を崇祀廟(俗人も近づき礼拝しうる)と学問寺(学僧のみの僧院)と

に分けて考えるが、ゲルク派の学問寺については上に述べた。それはチベットのみならずモンゴルにも現代にいたるまで多数存在し、数百ないし数千の僧を擁してあたかも大学の観を呈していた。ナーランダの大学寺院など、インドにはその例は少なくなかったが、他の仏教諸国にはチベットほどの規模の学問寺は見あたらない。この学問寺における暗記と論議・討論の方法なども、チベット仏教の特徴である。

その他、オンマニペメフーン(Oṃ ma-ṇi-pad-me hūṃ)という観音の六字真言が、宗派のいかんを問わず普遍的であることも他とは異なっている。その真言を中に納めたり刻したりしたマニコルなる大小の輪筒が、人力や風力などによって間断なく廻し続けられる。また学問の師資間の「伝承」が重んぜられ、いかなる仏・菩薩からいかなる師を通じて自分にまで伝承せられたかを示す「随聞録」が、しばしば学問ごとに作られている。さらにまた科文を作ることがすこぶる盛んで、註釈の場合はもとより、自己の著述に対しても科文を詳細に与えることが一般のしきたりである。それによって一論の構造が示されることになる。科文はインドではあまり発達しなかったが、中国では六朝以来漸次盛んに行なわれ、さらにチベットではそれに輪をかけたほどの様相を呈する。

チベット仏教はしばしばラマ教と称せられるが、その由来は、このラマ(bla ma)なる語が師匠を意味し、その師匠がチベット仏教では最も高く尊敬されていることにあるといわれる。それは、ドムトンがアティーシャに向かって、経論の語と師の語といずれに従うべきかと問うた時、経論も師匠によってのみ初めて近づきうるのであるから、師こそ最高に尊敬せられるべきであるとアティーシャが答えた、ということに由来するといわれる。インドのバラモンの師匠(guru)が、弟子に対して絶対の権威者であったのと似ている。したがって本来は高僧のみがラマと称せられた。「喇嘛教」あるいは(Lamaism)なる語は古くから用いられているが、現代ではそれがややもすれば仏教とは異なった淫祠邪教を示すかの如

く受けとられやすいから、誤解を生ずるような場合には用いるべきではなく、チベット仏教と称すべきであろう。

2 チベット仏教思想史

山口瑞鳳

一　インド大乗仏教の伝播

1　仏教の初伝

チベットはインド亜大陸の北縁を形づくり、ヒマラヤ山脈を隔てて西からネパール、シッキム、ブータン、インド東北部の北に接している。中央チベットは、カイラース山に南源を持って東流するツァンポ江の流域に発達した。その西部をツァンと呼び、東部をウーと言う。ツァンポ江は東部の端で次第に北寄りに流れ、コンポと呼ばれる土地で大きく弧を描きながら南方に下り、向きを西南に向けてアッサムの北を西進し、その西端で南に向き、ベンガル湾に注ぐ。インドに出てブラフマプトラと呼ばれるこの大河の北の湾曲部の北から北東にかけて、三・四世紀の境と思われる頃カイラース山の北辺から移住した者たちが拠った。彼らは後代吐蕃王国の支配階級になるが、やがてその東部のカム地方に進出していた同族を支配した。五世紀に入ると、更に西南進して、今日山南地方と呼ばれる中央チベット西南部のヤルルン地方に拠った。六世紀半ば頃から彼らはチベット全土に覇権を持つように動き出すのである。

チベットの西南にあったネパールは仏陀の誕生した国である。仏陀の説いた教えは西暦紀元後にはカシュミールやアフガニスターンにも次第に広まったが、チベットにはなかなか達しなかった。ヒマラヤ山脈は峠でも五〇〇〇メートル以上が普通であったから布教のために越えるのも大変であったが、この国にまとまった数の人が住むようになり、活発に動き始めたのも六世紀に入ってからであろうし、仏教が伝えられて定着するにもなお文字がなかったことも考えられる。

チベットの伝承によると、ヤルルン地方に拠ってからラトトリ・ニェンツェンと称する王の宮殿に経典や仏像・仏具が奇跡と共にもたらされた。王は彼らの信ずるポン教の神ニェンと同じ扱い方で大切に祀ったので長寿を得たと言われている。この王の世代は、六世紀末に即位した吐蕃王国の開祖ソンツェン・ガムポ王(五八一―六四九)より五代遡るだけであるから、概算で五世紀半ば以降のことと見てよいであろう。有り得ないことではないが、歴史的な意味はほとんどない。

ソンツェン・ガムポ王は六二〇年代に官位十二階を定めて、諸氏族をこの階層構造のうちに位置づけ、法令を定めて土地人民を保有、支配して王国を建てた。隣の唐ではこれを吐蕃と呼んだ。それまでに東北の吐谷渾から文物制度を学んで体制を整えた王は、その存在を示すために唐に遣使して、その子グンソン・グンツェン王(六二一―六四三)のため六四〇年秋、文成公主を妃に迎えたが、若い王は間もなく没したので再登位した。

六四六年、三年の喪を終えた文成公主は故国から釈迦牟尼像を取り寄せ、ラモチェ寺を建立して祀り、亡夫の菩提を弔った後、義父と再婚した。ここにチベットにおける仏教導入の初めが見られる。同じ頃ネパールからソンツェン・ガムポ王の妃として迎えられたティツゥン王女も仏教徒であったと伝えられるが、文成公主といずれが先にこの国に入ったか明らかではない。

この王妃ティツゥンがトゥルナン(大招寺)を建立したと伝えられ、その寺がラモチェ寺と同時にできたと言うような話もある。しかし、ラモチェの名は「ラの地で最も大きい建物」の意味と考えられるから、建立当初からトゥルナン寺の規模がラモチェ寺より大きかったと伝えられる以上、トゥルナン寺は後にできたものとしなければならない。他の伝承と総合して判断すると、ソンツェン・ガムポ王の没後にその追善供養のために建てられたと考える方が実情にあっている。

ソンツェン・ガムポ王が熱心な仏教の信者であったと言う伝承は、おおむね一〇〇年後に現れるティソン・デツェン王(七四二―七九七)の事績との混同から信じられるようになったもので、敦煌文献や碑文などからはその事実は確認できない。ただ、王妃達にその信仰を許したので、宮廷などで仏像崇拝が行われるようになったのでもあろう。

2　宮廷の仏教信仰

文成公主の孫にあたるティ・ドゥーソン王(六七六―七〇四)の頃、東部チベットのカム地方のリン、今日のリンツァンにティツェと呼ばれるところがあったが、そこに一寺が建てられた。今もあるドルマ・ラカン(救度母仏堂)かと思われる。王はこの地に晩年を過ごして南詔討伐に従っていた。かつて祖母文成公主が中央チベットに到る前に、グンソン・グンツェン王とデンマ(今日のデンコク)から南のツァシュ(ツァワロン)に赴く際この地を通過しているので、追善供養のために建てられたものと思われる。

この後七一〇年に唐から金城公主がティデ・ツクツェン王(七〇四―七五四)の妃に迎えられ、この王の治世中に後にサムイェー大僧院の建つダクマルの地のカチュとチムプのナムセルとに寺が建立された。『コータン懸記』と称する偽経には、金城公主が仏教を以前にもまして盛んにしたことや、その没後にチベットに破仏があったと言う伝承が記載されているが、前後の事情から見て事実と思われる。

金城公主の没後、ティソン・デツェン王の少年時代に、五人の若者が仏教を学ぶために唐に遣わされ、帰国の途中成都で念仏禅の浄衆寺宗無相(むそう)に会い、その教えを受けたと伝えられる。五人の少年のうちの一人が、後年チベット仏教に采配を振るう位置に立つバ・サンシであったらしい。無相は出自が新羅の王子で、金和尚と呼ばれたと言う。

少年達が帰国した時は、ティソン・デツェン王の即位した七五四年のすぐ後であったが、当時金城公主以来の仏教の興隆に懸念を持っていたポン教の支持者達によって、ダクマルのディンセン寺やカルタク寺が破壊されたと伝えられる。ディンセン寺はカチュに建てられた寺であろうが、カルタク寺はラサに指定されているので由緒が明らかでない。

ティソン・デツェン王は、父祖の信奉した宗教が臣下によって冒瀆されたことで深く心を傷め、二〇歳に達した時仏教を国教にする決意をした。

王は、当時ネパールに赴いて出家して帰っていたバ・セルナンと諮り、折しもネパールに巡錫中であったインドのナーランダー大僧院の長老シャーンタラクシタを招き、仏教の基本的な教えを受けた。しかし、ポン教徒側がたまたま起こった災害を取り上げて、仏教信奉の酬いと称して反対したため、シャーンタラクシタにいったんネパールに戻ってもらわねばならなかった。この時シャーンタラクシタは二カ月もしくは四カ月滞在したと伝えられる。

ティソン・デツェン王は、七六七年スブラン・ギャダ・レクシク(路悉)など一五人を唐に送って仏教導入の準備に当たらせた。チベットの伝承では、この一行にバ・サンシやバ・セルナンの名を加えているが、正誤の事情は明らかでない。他方、国内では、七六三年の吐蕃軍による長安攻略の功労者であった宰相グー・ティサン・ヤブラク等の崇仏派が、策を用いて排仏派を制したことが伝えられている。

3　仏教僧伽の創設

このようにして国内事情も大勢が定まり、入唐使節団も帰国すると、シャーンタラクシタを招くためバ・セルナンが再びネパールに遣わされた。このインドの巨匠が何年に入国したか明らかでないが、七

七一年にポン教徒と弟子たちとを論争させて勝利を収めさせた。その結果、王の側近として招福攘災や長寿祈禱をするシェンを別として、ポン教一般はそれまでの様々な特権を失ったと伝えられる。

シャーンタラクシタの進言で、ウッディヤーナの有名なタントラ行者パドマサンバヴァもこの国に招かれて、サムイェー大僧院建立の運びとなり、七七五年ダクマルのヘーポリ山麓で地鎮祭が行われ、以来一二年がかりの大工事が始められた。パドマサンバヴァは地鎮祭後まもなくこの国を去ったらしい。この人物の呪術師としての名声と民衆の呪術信仰嗜好とが相互に関わり合って、この国にその影響力を増幅しながら色濃く残してはいるが、歴史的に見れば幻影であり、思想的にも虚像以上のものとは言えない。

七七九年には大本堂が完成したので、その落慶法要に先立ってシャーンタラクシタはインドから根本説一切有部の律を伝え、梵語の教養の深い僧一二名を招いて、チベットの六人の出家者に自ら戒師となって具足戒を授け、チベットに初めて僧伽を設けた。

これが孟春八日に行われ、同月一七日にシャーンタラクシタを導師として、創立されたばかりの僧伽の六人も加えて大本堂の落慶法要が催された。この時王は、妃や高官のことごとくを集めて、仏教信奉の誓約詔勅を発布して署名させた。他に、それまでの事情を明らかにした詔書も起草して署名詔勅と共にサムイェーに保存させ、石碑も刻んで仏教信奉を宣言した。

添付の詔書によると、ダクマルには別にカムスム・ミンドクドゥル寺とヤルルンにはタブク・タシラユル寺もできていたようである。ソンツェン・ガムポ時代の一二寺建立は誤伝と考えられるので、これは先の王の没後に破壊された二寺の再建でなかったかと思われる。

サムイェー大僧院は大本堂を中心に東西南北の四方に各三堂を配置し、日月二堂も別に設け、法塔で

荘厳にした大規模のもので、七六三年に長安を占領した吐蕃王国の誇りをも託したかのように七八七年に完成した。大本堂は三層から成り、王の宮殿としても使用されたと伝えられる。

このようにして仏教信奉の国策が押し進められ、シャーンタラクシタは良家の子弟を集めて梵語を学ばせ、訳経事業を始めることも忘れなかった。

4　インド大乗仏教と瑜伽行中観派

シャーンタラクシタがチベットで特に何を説いたかと言う記録はないが、仏教思想史上中観派屈指の大学者として、その著作を通じて主張の大概が知られている。チベットでは、菩薩の名で言及されることが多い。このことは彼が単なる学者ないし論師ではなく、仏教の実践を通じて高徳を讃仰されていたと言う意味になるのであろう。二回にわたってヒマラヤの嶮を越え、弘法の情熱を滾らせた事実だけでも強靱な人柄が充分偲ばれる。

この国に大乗仏教を伝えるに当たって、彼は根本説一切有部の戒律によって僧伽を構成させた。このことは当時ナーランダー大僧院などで大乗仏教の教理を論じていた人々が当然のこととして部派仏教の戒律によって僧伽を営んでいた事実を示している。この後の記述でも見られるように、彼らの教義は僧伽による出家主義の立場で貫かれていて、仏・菩薩の加護を求めることがあっても、大乗の菩薩行を全からしめるためであって、中国やわが国でむしろ一般的な被救済思想は後代に至ってもチベットの僧院の仏教には見られない。また、この国に伝えられる仏教史でも、大乗仏教は発生当初から僧伽に拠る出家主義と能救済者の立場を本質としていたものとされていて、被救済思想を小乗の位置に置いて排斥して止まない。在家主義から発生した密教にさえ、後代ではこれらの点で同じ立場を取らせるようになっ

ているのにも注目しなくてはならない。

シャーンタラクシタの博学ぶりと緻密な学風とは、インド哲学一般の所説を紹介した『真理綱要』に窺われ、その中心的な仏教思想は『中観荘厳論』とその自疏のうちに語られている。

従来、彼とその弟子カマラシーラの教説は、九世紀最高のチベット人訳教僧イェシェーデによる誤った紹介によって「瑜伽行中観派」の名で伝えられ、この派では現象世界の真実として唯識思想を取り、知覚されているような外界は存在しない、ただ、心に由来する知覚の働きがあるのに過ぎないと言った上で、究極の真実として、その元にある心も実体がないとされた旨が語り継がれてきた。このような理解は一一世紀以後のいわゆる再興仏教においても仏教の基本的な立場として尊重された。それればかりか、仏教の大改革を遂げたツォンカパでさえもイェシェーデの理解に沿ってシャーンタラクシタ子弟を評価したため、彼らの教説を正しく学ばなかった。従って、その教義上の議論にもたらされるはずの発展の芽も自ら摘む結果となった。

勿論、久しい間、学界の議論もイェシェーデの意見を尊重してきたが、最近その理解の誤りが指摘され、シャーンタラクシタ子弟の見解が見直され始めている。

5　シャーンタラクシタの仏教と唯識思想との差

『中観荘厳論』とその自疏のうちでシャーンタラクシタは、古くに『唯識二十論』で世親が用いた「離一多性証明」をそのまま用いて空間的な具体的存在を否定した。従って、唯識派と同じように、知覚する主体が自分の内に見ている表象とは別に、外界と考えられているものが太初以来全く在ったことがない、「畢竟無」であると彼も主張しているかのように誤解されやすい。しかし、事情は全く異なる。

シャーンタラクシタはその証明を利用する際に、論ずる対象として取り上げられるものを、「縁起」するものの全てと言った。そこに、従来の考え方では実体を認めて有為法とされたものはもとより、常住な無為法とされたもののことごとくも、古来の言い方で刹那滅するものとして言及し、刹那滅する当体に実体を認めないという条件を付け加えた。勿論、そこには虚空も含めた全てを知覚されるものと確認して、それらの「もの」はことごとく「無常」で「効果的作用の能力あるもの」とされている。

言い換えると、知覚されている外界の対象であれば、生成変化する具体的な「もの」はもとより、それらを感じ取らせない無生物もことごとく「縁起」するものであり、永遠と言う時間的な「有」は決して許されないものとされていた。これは、心の中で誤って考えつかれ、抽象された、変化と無縁な概念的存在が有るとされる見解も締め出した上での議論であり、唯識派にはない極めて重要な前提であった。

その結果、刹那滅の立場から「離一多性証明」によって唯識派が言うような絶対的な「無」、一般に「畢竟無」と呼ばれるような、刹那に寸断されることを免れた永遠の抽象的な「もの」でしかないもの、それが外界の性格を言うために提示される可能性もなく、その譬えに「虚空の蓮華」が掲げられることも初めからあり得なかった。

唯識派で意図されたことは、この同じ証明によっていても、刹那の知覚に成立する静止した空間について、知覚の原因になるものなどは外界に全くないとするのであって、「有」と考えられているものを取り去った跡の虚空的空間から抽象された「無」を考え、そこから時間の制限の取り除かれた、変化と関係のない永遠の「畢竟無」の概念を仕立てて外界の特質としたのであった。

つまり、「無」と呼ぶが、永遠と言う実体的な時間に保証された抽象的な空間的存在、即ち、外界にはないとされながら、心中には、外界から抽象された特質をもって実在する扱いの観念的な「無」を確

立したのである。中観派がいつでも忌避する、概念による実体化とされるのは全てこの意味である。

シャーンタラクシタのこの証明で否定される「有」は、静止的、停滞的な「もの」であって、世間では空間的な静止した姿が眼に見えるため、そのもの自体は永遠の実体と考えられ、生じたり滅したりすることでしかその変化が説明されえないようなものであった。それについて、究極的には、生滅する基になる静止した実体がないとして、停滞も静止相もない「無自性」な様態での変化を知覚の原因のために主張するところに狙いがあった。

唯識派の場合、「有」と言う具体的実体が否定され、その脱け殻から「無」と言う抽象的実体が生滅を超えた形で甦っただけと言うべきであろう。従って、その「畢竟無」を譬えるのには、「虚空の蓮華」とか「兎の角」が適切であっても、シャーンタラクシタが「無自性」を本来の在り方とした上で、顕れた姿の「もの」の譬えにしたような「影像」「芭蕉の幹」「幻」を、そこに持ち出せないのは言うまでもない。

後でも述べるように、中観思想史を通じて観察されるが、中観派一般に実体的な時間についての批判的自覚はほとんどない。シャーンタラクシタも外界とそれを原因として知覚が持つ表象との相違を述べ、表象が本質的に「無自性」ではあるものの、虚構された静止相を持ったものに「縁起生する」として、しかるべき比喩までも挙げながら、それが、知覚の向きあう原因から、「現在」と言う停滞した「時」の虚構を通じてしか知覚の中につくり出されないとまでは言っていない。

6　「有」の否定と「無」の否定

さて、先程から何度か言及した「離一多性証明」について説明しよう。外界の具体的な「もの」が存

在する根拠としては、最終的な単位としては「一」になるものが必要になる。「一」があれば、その集合としての「多」が成り立ち、分量を持った空間的存在としての実体が確認される。ただ、その「一」が最終単位であるためには、そこに分割される部分が残っていてはならない。従って、「極微（ごくみ）」として部分のないものが設定される。しかし、「極微」に部分がない場合には、それらが集合するにしてもそのための接触面がどの「極微」にもないから、いかに多数の「極微」を集めても一つの「極微」の中に入ってしまうので結合して「多」になることはない。つまり、最終単位の「極微」は「多」を構成しうる「一」としては実在しえないのである。

「極微」はあくまでも分割の可能な「無限小」ではなく、「零」でなくてはならない。「零」ならば無限に集めても実数になることはないと言うのである。言い換えると、われわれが安易に認めている分量を持った実体は、無限に分割しても「極微」としての最終単位に到達することはない。これは分量に対して極限の根拠が持てないと言うことであり、実体と考えられているものが虚構だとしか言えなくなる。

シャーンタラクシタは、この証明によって外界を「無自性」であるとした。既に述べたように、その証明では、究極的に時間的な「有」、つまり、恒常性、永遠性が瞬間的であれ保たれること、それのない無常な「もの」だけが取り上げられて、それらについて改めて空間的な「有」が否定された。束の間も同じ状態の停滞がないとされる「もの」について、固有の静止した相がないと証明されたのである。

時間的な「有」と共に主張される観念上のものには、「畢竟無」はもとより、知覚されている虚空まで含めて、「無為法」と呼ばれるものをはじめとした全ての概念が含まれる。しかし、いずれもこの証明では除外された。と言うよりは、これらの抽象的実体性は全て否定され、「縁起」する表象に組み込まれたのである。彼は観念的な存在を認めないで外界に由来して知覚されるもの、「縁起」するものに

ついてのみ、空間的な「有」を否定した。従って、初めから唯識的考察を拒否して、「有」「無」の同時否定と言う必要条件を満たす形で「中観」証明の第一段を終えたことになる。

シャーンタラクシタは充分条件を満たすために、外界について実体的な「無」を否定するために第二段の「中観」の証明に入る。先ず、知覚が捉えている世界の性格を検討する。その場合、知覚の世界は外界を原因として成立していると言う立場を取って、唯識派のような、どこかに蓄積された業の成果が原因となって知覚がその内部でのみ展開されるとする見解を全面的に排除した。その上で、表象を実体的な「有」ではないとする形で知覚の働きを認め、その原因となる外界が観念的な「畢竟無」と関わりないことは勿論、具体的事物の「有」が消えた跡の、働きが全く無くなったと俗に思われている虚空のような(実は静止した実体的空間である)「無」でもあり得ないと言う。このことで、先の「有」の否定と併せて「無」の否定も確認して、最終的に外界の「無自性」であることを立証したのである。

他方、そのような外界を原因として知覚に顕れる表象の世界は、正しい理で吟味されると、見かけのような実体的な「有」ではないが、停滞した時間に静止像を留めるので「幻」であるとされ、「縁起生している」と言われ、後で見るような比喩例を掲げたのである。

7　シャーンタラクシタの認識論

シャーンタラクシタはその認識論を展開するのに当たって、インド哲学一般の考え方と共に唯識思想から多くのことを学び取っている。しかし、唯識思想の基本にある唯心論は全面的に排除した。ただ、経典にある唯心論については、外界を実体として執着する人々から、効果的にその誤りを除く為の便宜に従って説かれたものと言う観点を取った。これによってもイェシェーデなどの誤解が生まれたかも知

れない。

彼によれば、人間が外界だと思って知覚しているものは、すべて知覚主体が向きあっているものを原因として知覚の仕組みの中に持った表象であって、外界が直接見聞などされているのではない。知覚の仕組みに瓶の立体的表象が顕れる時、人はそれが外界に在ると思うだけで、表象どおりの瓶が外界に在ることにはならない。しかし、その表象は、唯識派の一部で言われているように全く存在しないのに、迷いに由来する惑乱によって、存在するかのように知覚が欺かれているのでもなく、さりとて、他の唯識派で言われるように実在であるわけでもない。向きあっているものを原因として知覚の仕組みのうちに「縁起生している」のである。

人々に外界の姿であると思われている表象は、同じ条件の環境の下では同じ結果となって知覚される。そこから、表象は向きあっているものそのものの姿ではないが、向きあっているものに原因を持つものであると考えざるを得なくなる。

初めに「離一多性証明」によって、知覚の上で生成変化して見える「もの」に、究極的には空間的な静止した姿があり得ないと証明されたが、それは知覚の原因について言われたことになり、同時に、働きがないと俗に考えられているような「有」の滅した跡の「無」であってはならないこともここで改めて確認される。勿論、「畢竟無」であっても、変化はあり得ないからいかなる表象の原因にもなれない。

知覚に顕れている世界を、刹那滅している静止的実体とすれば、「無自性」と称してその実体が否定された時に残るものは何もない。しかし、「縁起」して変動しているとされている時には、このようにしてその原因が、「有」でもないとされた後に、尚かつ「無」でもないとされることができる。そこに、停滞もなく静止相もない「無自性」「空」な在り方を期待できることが初めて証明されるのである。

表象には静止相が見られる。しかし、このような「無自性」の様態に原因をおいている以上、結果においても「無自性」の本質を免れないので、その静止相は知覚にのみある「幻」としか表現できなくなる。また、静止相の見かけの変化は「生滅」によってしか起こらない。しかし、この静止相は「幻」であるから、この「生滅」も特に「縁起生する」と言う言葉で表現して区別される。本質として「無自性」な在り方でありながら、知覚の上では「幻」の静止相を見せることが、「影像」「芭蕉の幹」で譬えられるのである。

これらの事情の全体を説明するものとして「旋火輪」の譬えが挙げられている。

8 「旋火輪」の譬え

この比喩には、静止した空間的存在の知覚が、短く限定はされるが実体的な時間を内容とした「現在」のうちに成立していることも正確に示されている。ただ、中観派と言わず、唯識派と言わず、部派仏教時代に考えられた刹那滅の理論によって時間の問題があたかも解決されてしまったかのように見做して考えない習慣のようなものがあって、以来刹那に分断された空間的実体性のみを議論の対象として批判したので、「刹那」が、経過する〈時〉を部分的に凍結しながらできているのにもかかわらず、そこに実体的時間が含まれることを改めて意識した考察の生まれることはなかった。

今、実体的時間の観点を補ってこの喩例から教えられるものを説明すると、次のようになるであろう。

「旋火輪」とは暗闇の中で松明を回すと火の輪となって見える現象であるが、その場合、円周上を回転する松明そのものは、静止時に知覚に顕れるような静止像を見せないので、「現在」の停滞がない外界としてならば形がないことを顕す。今、経過する〈時〉をどれだけかやり過ごし、その間の時間が停滞し

ているかのようにして知覚のために「現在」を虚構すると、その間に松明は回転して火の輪としての静止した像の表象を知覚の仕組みの中に顕すことができる。しかし、火の輪の静止像は外界には存在しない。

このような知覚の仕掛けを縁とする効果は、生物が生存のために太初以来作り上げた遺伝的習性であり、いわゆる「熏習（くんじゅう）」された「習気（じっけ）」に由来している。

この火の輪を実在すると見るのが「世俗有」の立場であり、「幻」と見て、静止して見えても絶えず「縁起生」していると考えるのがシャーンタラクシタの見方になる。後者の場合では、「幻」の本性は、原因となっている外界と同じく「無自性」であると諦観されているのである。

知覚の向き合っているところには、先験的に固有の特質を具えた静止的存在はどこにもない。といっても、それは、働きもない静止した永遠の「零」のようなものではない。そこには知覚の原因が「無自性」な、「停滞も静止もない零」の様相で、いわば「効果的作用の能力」として潜んでいる。

他方、知覚される表象の世界は、人がその原因に向かい合って知覚が働けるように、経過する〈時〉の流れから停滞する「現在」を虚構すると、原因の「効果的作用の能力」がその間に「作用」を実現して、知覚の仕組みのうちに静止的な「効果」として顕れる。この時、虚構された「現在」の停滞の中で、「停滞も静止もない零」の経過が、一瞬の「静止した無限小」の状態に誤って知覚され、「多」である実体的世界の構成因の「一」となることができる。従って、表象はまさしく「幻」の世界以外の何物でもない。シャーンタラクシタは、〔一瞬の「静止した無限小」の状態の集まり、つまり、〕「世俗有」が〔「停滞も静止もない零」様の経過、つまり、〕「無自性」な経過から「縁起」しているので、「幻」であると表現している。

このように、知覚されている世界は「芭蕉の幹」のように、芯になる実体のないまま顕れているとし

か譬えようがないが、世間では深く考えないで、習気のままに見られた表象どおりのものが外界に在ると考え、それらが永遠の実在であるかのように思い慣れ、日に日に深い執着を培っているのである。

今、これらの仕組みを心から知り、「無自性」の真相をわきまえ、因果を怖れて修習を積む。それによって虚構の実体を見る「無明」を捨て、般若の智を磨き上げる。片や、この智に導かれた実践によって利他行を全うし、徳を重ねる。それによって般若の智はますます深くなり、実体に対するどのような執着も起こらなくなる。自ずから「三輪清浄の布施」と呼ばれる仏の行為に近い生き方ができるようになる。そこに慈悲を以て人々に正しい仏教を説き続ける姿があると、シャーンタラクシタは考えていた。

彼の主張は当時のチベット人の間にどれほど深く理解されていたかは知る由もないが、インド仏教の意図するところはおおむね受け入れられていたらしい。その没後、敦煌から来て中国の禅宗を説いた摩訶衍和尚の言動に対する批判の動きにそれが見られるからである。

9　中国禅の流行の顚末

シャーンタラクシタの没した年は明らかではない。七八七年にサムイェー大僧院の建立が全部完了した折の落慶法要は全くの別人が主宰しているので、この年以前に没していたのであろう。禅僧摩訶衍は敦煌から招かれたが、その地が吐蕃軍の手に落ちたのは七八六年であったと考えられる。伝承によると、シャーンタラクシタは仏教が二説に分かれて論争する日が来るから、その時は自分の弟子カマラシーラをインドから招いて論争に当たらせるように予言していたが、馬に蹴られて没したと言われる。

七八一年頃、唐から良秀、文素と呼ばれる僧がチベット側の要請で派遣されていたので、おそらくサムイェー大僧院に留まっていた二人から、この聖者も仏教に関する中国風の見解を耳にする機会があっ

たに違いない。とすれば、予言のような心配を持ったとしても不思議ではない。

チベットに入った摩訶衍は、王の夏住地であるラサで王に会った後、サムイェーに到った。彼の説くところは簡単であった。「不思・不観」の座禅をすれば、一切知者としての智が人には本来具わっているのでそれが顕れ、六波羅蜜が完成して悟る。従って、他の一切の修行は不要であると言うのであった。この簡単で安易な教えは、インド仏教の利他主義と全く反対の利己主義そのものであったため、人々の喜ぶところとなってたちまち流行した。

七九一年には、先に王子を亡くしていたブロ氏出身の皇后が摩訶衍に帰依して、当時サムイェー大僧院の管長を勤めていたバ・ペルヤン(サンシ)のもとで出家した。他に王の母の妹にあたるナナム氏の女(むすめ)や、諸大臣の夫人等三〇人余りが入信したと伝えられている。また、著名な人物としてスムパ族ラン氏のスガタゴチャも摩訶衍の信徒となった。

このような風潮に、シャーンタラクシタの教えを受けたインド仏教系の僧たちは批判の動きを見せ、王に訴え出た。摩訶衍の説く「頓悟禅」は仏の教えではないから直ちに布教を停止させるようにと言うのであった。時は七九二年のことであった。

そこで摩訶衍は受けて立ち、インド仏教系の徒と論争によって黒白を明らかにしようと決意して、王にその旨を奏上した。インド系仏教徒から摩訶衍の教えに対する疑問点が箇条書きにして示されるなら、それに答え、教証を明らかにする。もし、それに少しでも誤りがあれば、すぐ自分の布教を停止して頂いてよいとしたのである。王は許可を与え、文書による問答が始められた。

摩訶衍の俗弟子に王錫(おうしゃく)と呼ばれた漢人の役人がいた。彼が書き残した『頓悟大乗正理決叙』と題する一文が敦煌文献の中にあって、この応答の内容と簡単な経緯とを伝えている。それによると、インド仏

教系の僧達はほとんど一年近くの間にわたって研究を重ね、何回か質問事項を奏上したが、摩訶衍はそのつど明快に答えた。結局、問いかけの言葉を見つけるのに窮しながらも、インド仏教系の徒は禅宗排除を諦め切れず、大臣達に働きかけ、禁止措置を採らせるに至ったとされている。

この措置に憤激したチベット人僧のうちに抗議自殺するものが現れ、三〇人もの僧が連名して禅宗信奉が許されないなら還俗したいと奏上した。意外に激しい抵抗に遇って王の周辺では処置に窮し、七九四年正月一五日禁教令をひとまず解いた。『正理決叙』の言葉を借りると「摩訶衍の説く禅の教えは仏説にもとづいて究められているもので、何らの誤りもない。以後出家、在家ともその教えを奉ずるのは自由である」と宣言されたと言う。

それまでの問答について、王錫は摩訶衍からその顚末を書くように勧められたので、その書を残したと『正理決叙』には書き添えられている。

チベット側の伝承に拠ると、この禁令解除後、ティソン・デツェン王は、先に職を解かれて南チベットのロダクに隠棲していたバ・セルナン(イェシェー・ワンポ)を呼び出して対策を相談した。王はインド仏教側に理があると考えたか、それが政治的に好ましいと考えたかのいずれかであったに違いない。時の管長職は先代の王の晩年に唐に仏教を学ぶために遣わされた五少年の一人で、成都で無相和尚の教えにも接したと思われるバ・ペルヤンであり、摩訶衍に帰依した皇后の出家式も主宰した。排斥されたセルナンの後に管長職に就いていることでもあり、摩訶衍の招聘に責任があったと思われる。おそらく禅宗を否定する立場にはなかったのであろう。王は彼を差し置いて事を定めたらしかった。

セルナンは、シャーンタラクシタの弟子カマラシーラをインドから招いて摩訶衍と論争対決させる案を呈し、使者が遣わされた。それを聞いて摩訶衍はサムイェーの一寺に籠って論戦に備えたと言われる。

やがてカマラシーラはツァンポ江を下って王の許に着いた。いつ着いたか明らかではないが、摩訶衍が備えるために籠った期間とされる四カ月から推測すると、彼は七九四年の半ば頃には師の遺業を全うするためにこの国に入ったのでもあろう。

摩訶衍とカマラシーラはサムイェーの一寺セムキェー・チャンチュブリンで王の面前に対決した。その結果、摩訶衍は敗北を認め、カマラシーラの首に華鬘を掛けて中国に去ったと伝えられる。しかし、研究によると、七九六年頃、摩訶衍は敦煌にいて吐蕃の現地政権に協力していたとされている。

10　摩訶衍の教義問答

摩訶衍がインド仏教系の人々と交わした問答は『正理決叙』に見られるが、その一部をチベット語に訳した敦煌文献が残っているので照合してみると、問答の全文が収録されている訳ではない。しかし、ほぼ摩訶衍の主張が網羅されているものと見てよい。

『正理決叙』の内容は、まず王錫による序文に始まり、ついで摩訶衍とインド系仏教徒との間に交わされた新旧二つの問答が収録されている。その後に摩訶衍の奏上文があって、論争の停止を懇願し、その中に摩訶衍の教義的立場が示されている。そこには六月十七日の日付がある。論争の始まった翌年と見れば七九三年のこととなる。これに続いて再び問答が収録され、文中に「この質問には先に二回答えてある」とあって第三回目の問答であることを教えている。既に音を挙げていた摩訶衍に追い討ちがかけられていたのである。この後に第二の奏上文がきて、冒頭にティソン・デツェン王が特に尋ねたかと思われる「方便」について答えが述べられている。そこにはインド系仏教によって「般若・方便」の双修としてやかましく求められていた修道姿勢を、摩訶衍側で理解した跡が全く無く、中国仏教の徒らし

く「方便」を便宜的方法としか考えていなかったのが分かる。別に第三の奏上文があって、王が摩訶衍に六波羅蜜に対する態度を確かめたのに答えた釈明が記されている。問い詰められて譲歩した論調になっている。王による禁令はこの後に出されたのであろう。

インド側が問題にしたのは、王の質問にある「方便」「六波羅蜜」をどうするかと言うことに尽きる。不思・不観の座禅だけで嘯いていてよいのかとして、利他行の実践を欠く利己主義の仏教に疑問を投げかけ、不思・不観の実践がどのような教義的立場で主張され、それによって般若波羅蜜が一体得られるかと聞いていたのである。それは、インド仏教が最も重んじた「般若」「方便」のいずれについても、摩訶衍の禅が重大な錯誤を犯しているのではないかと言う糾弾の声であった。

「方便」というのは仏教の実践、特に利他行に身を投ずる事を意味していた。「般若」の智慧に導かれた実践は、我執の全くない行為に明け暮れる事であった。そのような行動によって逆に「般若」の智慧は深まり、福徳を積むことになるとインド仏教の徒は理解していた。ところが、摩訶衍の考え方は不思・不観、つまり、無念無想の座禅を専ら行うだけであった。それは、ひたすら自分の悟りを得ること、自分が救済されるためにしかなかった。インド仏教の徒にとっては、最も忌むべき我執そのものに陥っている姿に見えた。従って、自分達の誤解を恐れているかのように、他の諸善行や六波羅蜜の修習は不要なのかと何回も問いただしたのである。

11　離垢清浄の如来蔵思想

摩訶衍は非難をかわすために曖昧な返事もしているが、その立場は次のように主張されている。

行ずるところの六波羅蜜は般若波羅蜜を求めるためなり。もし智慧(般若)波羅蜜の具われば、他の

五波羅蜜は惨めざるも亦得られる。

他の五波羅蜜が般若波羅蜜の付随的な特典のように実体的に理解されていて、「般若」の完成のために五波羅蜜などの実践の裏付けが欠かせないことに全く思い及んでいない。従って、次のようにも言う。

世俗諦に属する法(在り方)の六波羅蜜のごときは(それを)方便に用いて勝義(先験的真実)を顕す。故にこれ不要には非ざるも、勝義の如きは言語表現を離れ、六波羅蜜及び諸法門の説明し及ぶところでない。要・不要は諸経がよく説く。

六波羅蜜や諸経典の教えは、勝義、つまり、絶対的真実を教えるための便宜的方法であって無用ではないが、勝義を直接教えるものではないと言う。ここでも「方便」の語を「便宜的方法」の意味で用いている。

更に、「世俗諦」と「勝義(諦)」とを対比させ、前者を全く別の劣ったものと見ていたのが分かる。勿論、両者を経験的と先験的な真実として表裏の関係に見ているのではない。従って、「勝義の如きは言語表現を離れ」の意味も、インド仏教のように世俗の言語表現から「学び、思量し、正しく思い慣れ」、更に利他行の実践が加わることを通じて、磨き上げた般若の智慧によってしか「勝義」に触れられないとする理解ではない。「勝義」と言う「世俗」と隔絶した真理の把握には、下等な「便宜的な方法」ではない全く別の「手段」があると考えていた。目くばせや微笑みを通じた「こんにゃく問答」になりかねない「以心伝心」や「ひらめき」によって、不思・不観の果てに「教外別伝」のものが突然直接に把握されるとしていたのである。

彼の言う「方便」が、鈍い能力しかない者のためにあるのか、敏い能力の者にも必要なのかと言うインド仏教系の駄目押しの質問に答えて、あっさり鈍い人達のためにのみある便法だと認めている。その

上で、自分の説く「不思・不観」の座禅こそは敏い能力を持った者のための「諸仏方便」であると言う。「諸仏方便」とは諸仏が実用した手段と言う意味であるらしい。

『維摩経』に「般若」と「方便」の不離双修を言うが、これをどう思うかとする問いにたいしても、経の趣旨を無視して、仏は無分別智を得た後も世間の衆生を教化するために世俗の分別もするから、この無分別智の「智慧」と、世俗のためにする分別による「方便」とは切り離せないと言う意味らしい珍無類の、答えにならない答えをするのである。インド仏教において柱となっていた「方便」の理念が、利己主義の仏教ではそれほど見事に消えているのである。他方の「般若」の完成はどのようにして得られるかというと、勿論、不思・不観を実践することによって解脱が得られるから、「般若」が完成すると主張する。

もし観念を持たず、思わず、観じないならば、どのようにして一切知者の根本智が得られるのか。

もし妄念が起こらないで、あらゆる妄想を離れる場合、〔人には〕正真の本性(仏性)が本来あるので、一切知者の根本智が自然に顕現する。

と問答する。つまり、般若の智を磨き上げることによって解脱を得るのではなく、本来仏性があるから根本智が顕現するのであるとしている。では観念にどのような欠点があるのかと言う問いに、

観念の欠点は、一切衆生に一切知者の智が本来あるのを妨げ、三悪趣(地獄、餓鬼、畜生道)に堕ちて永遠に輪廻する原因となるなどの欠点があるとされる。従って、『金剛(般若)経』もまた「もしあらゆる観念を離れるならば諸仏と名づけられる」と言う。

とある。これらによって、すべての衆生に仏性が本来、実体的に具わっていると言う基本的な考え方、つまり、如来蔵思想に拠っていることが分かる。元来実在するものが姿を顕すとの旨を口にしているか

らである。そして観念の欠点を除くことで本来の姿に立ち帰ると言う、中国の北宗禅で主張された「垢を除くことによって清浄を取り戻す」とする考え方に属しているのが知られる。

12 「不思・不観」と般若波羅蜜

「垢を除く」ために「不思・不観」の境地に到達する方法を採るとされているが、典拠として挙げられた『金剛経』では、「諸仏と名づけられるもの」が到達している境地を指して「あらゆる観念を離れている」としたのであって、決してそれを修行の方法だとしているのではない。また、その状態も「不思・不観」で達成されようとしているような思考停止と言った低次元の心の在り方を意味していない。諸仏には実体的な思考によって知覚の対象に執着することが起こらないとしたものである。

後代の仏教再興期以後では、唯識思想の見地から外界は「畢竟無」であり、主・客二観の対立を知覚しないなら仏の「無二智」に達すると主張された。摩訶衍も「観念」とは何かと問われてこの種の答えをしている。

観念とは心の考える働き(主・客二観)が動き始め、外界を捉えることである。(中略)『楞伽経』に「諸々のものは固有の特質がなく、あるように見えるのはすべて妄想の心が外にそれらがあるように見ているのである」とある。

右のように言われる唯心に徹した「無二智」も、密教一般が実現のために工夫を凝らすようになるが、それさえ容易に達成はできないのである。そこで、

どのような方便を凝らして妄想を除き、太初以来の実体に対する執着の習性を除くことができるか。

と言う深刻な質問に対して、摩訶衍の答えは単純である。

妄想が起こっても覚知(意識)しない(「する」の誤り)のを生死(輪廻)と名づける。覚知しても妄想のままに動かず、主観を作らず、執着しないなら、一念一念に解脱を遂げる。

とあって限りなく楽天的である。「覚知する」とは、表象を知覚主体(主観)が見ていることであるから、見てはいても判断を加えないと言う程の意味であろう。このような思考停止を礼讃して更に言う。

主観をつくらない、捨てることがなく、執着することがない。これが般若波羅蜜多と名づけられる。

と言う。この般若波羅蜜多には「智」が一かけらもない。「捨てることがない」と言うことで「無為」をのぞかせた「汎無執着主義」の色を見せ、後の南宗禅と共通の素地を窺わせてもいる。

思考停止の「不思・不観」も知覚を許している限り、主観は常に妄想されたと言う外界の実体的表象に晒され、それを捉えている。それも無くなるのは熟睡と失神の時である。たとえそのような状態が座禅の間に実現できたとしても、その場合は記憶に残るものが全く無いため、修習の前後で人格に影響を残さない。このことは唯心説一般で「無二智」を修習する時にたいしても共通に言われる根本的な難点である。

その上、摩訶衍のこの至難の修習は、完成することがないから、自らの解脱への執着と「汎無執着主義」への執着を強くするばかりであろう。そこでは中観派の言う「無自性」を把握するための般若波羅蜜が育てられることはない。従って、インド仏教系の人々を納得させる事はなかった。

13　カマラシーラによる批判

カマラシーラによる仏教思想はその著作『中観光明論』に述べられている。細かい視点の相違はあっても師シャーンタラクシタの説を徹底させて、唯識思想との相違を更に明確にしているように思われる。

ここではカマラシーラの独自の視点を探る余裕もないし、また必要もないと考えて、チベットの伝承で摩訶衍批判の為に著されたとされる『修習次第』三巻の中からその眼目を紹介することにしたい。

カマラシーラが糾弾した点も、既にインド仏教系の人々が示した批判と同じであって二点に纏められる。『修習次第』第三巻には、あるものの説があげられ、それに対して批判が示される。

あるものは〔言う。〕心の思量分別によって生じた善・悪の業の力によって、諸々の生きものは天国などに生まれ変わる果報と共に輪廻するのである。何も思わず、何もしない人々は輪廻から脱するのである。従って、何も思われるべきではなく、布施などの善も為されるべきではない。布施などを行うことは、専ら能力の劣った人々のことを慮られて〔仏が〕お説きになったのであると。〔このように思い込んで〕このようなことを言うのは、まさに大乗の一切を捨てることである。一切の乗(仏教)の根本は他ならぬ大乗であるから、それを捨てるなら、一切の乗を捨てることになる。このように何も思うべきでないと言うことは、正しい個別観察(既に学び、考察して確認した仏教の教えを静慮の中に確認して思い慣れ、確信する)から成り立っている般若の智慧を捨てることになる。〔仏のもつ〕正しい根本智の根源にあるものが〔不思・不観によって〕絶たれるなら、世間〔への執着〕を超越するための般若の智慧が捨てられるだけである。〔更に〕布施などの善を行うべきでないと言うのでは、やはり、布施等の方便を徹底して捨てる事になる。要約して言えば、次のように、方便と般若の智慧は大乗そのものである。『大乗伽耶山頂経』でも仏は仰せられている、「菩薩の道は要約すると二つである。二つとは何かと言うと、即ち方便と般若の智慧である」と。『如来不思議秘密大乗経』でも仰せられている、「方便と般若の智慧のこの二つによって、菩薩の一切の道が要約されるであろう」と。従って、〔方便を捨てることは〕大乗を捨てること〔であり、それ〕は業のうちで

も大罪障を作ることになるのである。

カマラシーラが「あるもの」によって摩訶衍を指したことは、先に見たその所説から見ても明らかであろう。摩訶衍の禅が自利の追求に終始して我執に陥り、「大悲」がなく、「方便」と離れた「般若」を考え、しかも、その般若が「不思・不観」で得られるとされているのに驚くのである。

14 「不思・不観」の非仏教的性格

カマラシーラはそれによって般若波羅蜜が得られるとされている「不思・不観」の愚劣さを次のように言う。

正しい個別観察のないまま瑜伽(座禅)を行うものが、どのような方法で太初以来の、形あるものなどに執着して馴染み汚れた心を、実体的な思量分別を無くした状態に置けようか。もしもあらゆるものの在り方に対して、思い出さず、意識しないようにすることで実体的な思量分別を無くした状態に到達できると言うなら、それこそ不合理である。(中略) もしも自分がこれこれのものの在り方を思い出すまい、意識しないようにしようとして、心をそのように習慣づけることで不思・不観を修習したとするなら、その時その人はそれらを甚だしく思い出し、甚だしく意識したことになるだけである。(中略)〔もしもそのようなことが可能であっても〕単にそれらのことで〔実体的な思量分別をしないと言う〕しかるべき状態に達する原因にはならない。(中略) そのようなことで実体的な思量分別をしない状態に達しうるならば、失神の場合も、思い出すことも意識することもないのであるから、その後で実体的思量や分別をしない境地に達することになってしまうのである。従って、正しい個別観察なくして、ものの在り方について〔実体的執着を持った〕思い出しや意識を持たない

ようになるというための他の方法はないのである。たとえ不思・不観に徹しても、正しい個別観察が無ければ、あらゆるものの在り方が「無自性」であることにいかにして通達できようか。あらゆるものの在り方が本来「空」であるのに接しても、正しい個別観察のないものによって、それを「空」だとは悟得できない。空性を悟ることなく罪障は捨てられないのである。

このように述べたのち、カマラシーラは真の「不思・不観」について次のように言う。

このようにして〔個別観察智によって錬成された〕般若の智慧をもっていつか悟得した時、〔知覚の原因としての外界の実相である〕勝義においては〔実体的な過去、現在、未来の〕三時にわたって生滅する形の実体的な在り方を見ないので、その場合いかにしても〔実体的な執着を伴った〕思い返しや意識を持つことがない。勝義においては〔実体的な時間で構成される〕三時が無いため〔実体的な空間の静止像による〕経験は持てない。従って、それをどのようにして〔実体的な形で〕思い返したり、意識したりできようか。

カマラシーラの結論は次のようになる。

従って瑜伽行者〔禅定する人〕は、観念を通じて実体に執着する考え方をことごとく鎮めることによって〔実体的判断のない仏の〕智に到達する。そこで本当の「空」が悟られる。（中略）方便と共にある般若の智慧によることで世俗と勝義の〔両方の〕真実に正しく通達する。その結果、障りのない智慧を得ていることによって、仏の説いた一切の法を会得する〔所知障もなくなる〕であろう。正しい個別観察が無ければ正しい根本智が生ずることにならないから、〔小乗の徒も達成するはずの〕煩悩の障りを絶つこともできないであろう。

このように述べて、「方便」を無視して利己的な成仏だけを追うのは、大乗ではないとした上で、「不思・

不観」の座禅は個別観察智に基づかないから小乗の悟りにも達しないとしたのである。後者の結論は唯識の考え方も小乗以前とされたことに注意したい。

二　初期のチベット仏教

1　九世紀初頭の仏教

カマラシーラは論争後もチベットに留まったが、反対派の何者かの手で殺されたと伝えられている。ティソン・デツェン王の在世中であったかどうかも明らかでない。王は、その第二王子ムティク・ツェンポが時の宰相ナナム氏の子、俗称ウリンを殺害した責めを負って、七九六年に引退して翌年没した。引退した後を第一王子ムネ・ツェンポ(七七四―七九七)が継いだが、実母のツェポン氏出身の王妃に殺され、七九七年に没した。王位継承権は第二王子にあったが、追放の身であったため第三王子が臨時に王位に即いた。そのためジンユン・セナレクと呼ばれた。「斜頸の人・試み(の登位)ならばよい」の意味である。第二王子がナナム氏の刺客に殺されたのち正式に登位して、ティデ・ソンツェン(七七七―八一五)を称したのがこの王である。その時期は外交活動から見て八〇三年かと思われる。

この王は幼時からニャン・ティンゲジンに傅育されたので仏教の信仰は厚かった。ニャン氏は吐蕃王朝創興の功臣であったが、開創直前に失脚して代々振るわなかった。このティンゲジンは、仏教導入の功臣バ・セルナンと仏教政策を争って後者を引退に追い込んだとも伝えられ、ニンマ派、即ち、吐蕃時代の非正統派系として後代に活躍する一派から、彼らが信奉する「大究竟(ゾクチェン)」の教義の祖師の一人に数え

られる。八一四年に発布された『二巻本訳語釈』序に宰相僧ダンカ・ペルギ・ユンテンと並んでその名が見え、時の政権を二人で指導していたことがわかる。しかし、八二二年成立の唐との和平条約を刻んだいわゆる「唐蕃会盟碑」にはペルギ・ユンテンの名しかない。

王は実権を掌握した直後、前世紀末の王権の定まらなかった時期に仏教信奉政策が崩れたのを嘆いて、キチュ河の東岸のカルチュンに大僧院を建立して、先代の王が七八七年にサムイェー大僧院で行ったように、王妃、大臣、権臣たちをそこに招集して崇仏誓約の詔勅に署名させた。王臣達の名の冒頭に右に述べた二僧の名がペルギ・ユンテンを先に書かれている。この間の事情はラッサの南を流れるキチュ河の南岸にあるラマガンの碑文に刻まれて今も残っているが、この大僧院建立の時期は九世紀初めに推測されるだけで、他は確かではない。

王の正式登位の直後の頃と思われる八〇四年の四月に、後年漢文仏典の訳経僧として有名になったナムパル・ミトクパを含む五四人の大使節団が唐の宮廷に着いている。中国の史書ではこの後一〇年程、両国の争いを記録していない。その間の八一〇年にペルギ・ユンテンは、唐側からペルチェンポの敬称でその和平志向の態度を讃えられた勅書を受けている。その後で吐蕃は二〇年前の、捕虜の柩と一三人の要人捕虜を釈放、帰国させた。両国の関係は従前に見られなかったよいものに改善されていた。

当時寺院は各地に建立され、訳経事業が進み、漢文仏典の翻訳も推進された。その間に問題となった翻訳用語が統一されて八一四年『翻訳名義大集』が編纂され、それらの用語が選択されるに至った理由を示した同『中集』が『二巻本訳語釈』の名で公にされた。その序文の形でそこに至った経緯を書いた詔勅も示された。それにはタントラ仏教の聖典は誤解を呼びやすいので公許なしに訳出してはならない旨が宣言されている。翌年この王は没した。

2　最盛期の仏教事業

この王が没した八一五年、後嗣のティツク・デツェン（八〇六―八四一）はまだ若かったので、国境で一部の軍が勝手に動いたが戦果はあがらず、北方のウイグルが唐から公主を迎えたことを知ると軍部も限界を感じ、宰相僧ペルチェンポの平和工作に乗らざるを得なかった。政府は八二一年唐に和平を申し込んだ。翌年ラサで会盟が行われ、盟約の条文を刻んだ石碑が一年後唐と吐蕃の両都に建てられ、吐谷渾争奪に始まる六五九年以来の長い争いが終熄した。会盟の時王は数え歳で一七歳であった。

以来宰相僧ペルチェンポ・ユンテンによる指導のまま、先代以来の理想を追い続けた。訳経事業は進み、八二四年にはデンカル宮殿で訳経目録が編纂された。それによれば、密教は別として大蔵経中の肝要なものはほぼ網羅されていた。このあと二〇年程のあいだに『パンタンマ目録』『チンプマ目録』の二つが作られ、訳経も仕上げの時代に入っていったことがわかる。伝承によると、この王の時代に三〇の学堂が建立され、出家一人に七戸の隷家が給与され、ウンチャンドという所には九階建ての大僧院ペメー・タシゲペルが造営されたが、落慶法要を前にして王国は滅んだといわれる。しかし、ツルプ・チャンブの建寺碑文にその寺をウンチャンド大僧院の末寺にしたとあるので、できあがってはいたのであろう。

軍事国家から一転して追いかけた理想主義の夢は醒めやすかった。戦争遂行には堅固なところを見せてやまなかったこの国も、重仏教政策の経済的負担と外戚・重臣貴族の権力争いが募りに募って破綻の淵にきていた。八四一年にこの王は病死した。子どもがいなかったので、弟のダルマ・ウイドゥムテン（八〇九―八四二）が王位についた。しかし一年後バー氏の宰相一党に殺された。その後の相続をめぐっ

て、外戚ツェーポン氏とナナム氏とがそれぞれ王子を立てて争い、双方に他の貴族達も加担して国中が二つに割れた。王朝は南北に分かれ、国境の賀蘭山と隴山を南北に結んだ線の西側にあった領土は失われた。伝説はダルマ王の破仏と密教行者ラルン・ペルギ・ドルジェによる王の誅殺をいうが、ありえない作り話でしかない。

3　九世紀チベット人の仏教理解

ティソン・デツェン王からダルマ王までの間に、チベット人による仏教理解はどのようであったかというと、摩訶衍への質問ではかなりの程度を示していたものの、九世紀初めの訳経僧イェシェーデによるシャーンタラクシタ師弟の教説紹介は、すでに触れたように訳経僧としての大きな名声に全くそぐわない無責任なものであった。後代の名僧ツォンカパさえもその説に欺かれ、かの師弟の説を充分尊重しなかったのは、後者にも落ち度がないわけではないが、その教義の発展が事実上阻害された点から見て、歴史的な痛恨事であった。

イェシェーデはその著『哲学的見解の区別』のなかでつぎのように言っている。

親教師シャーンタラクシタと呼ばれる方が、アーチャーリヤ・アサンガの唯識を説いた論書『瑜伽論』によって、その流儀と合わせて世俗は唯識であると証明し、勝義では識も無自性であると説明する中観の論書『中観荘厳論』といわれる一書を作られたので、中観の論書としてはすこしく流儀の異なる二つが生じた。そこで、アーチャーリヤ・バヴィヤのお作りのものを経行中観と名づけ、アーチャーリヤ・シャーンタラクシタの作られたものを瑜伽行中観と名づけるのである。

シャーンタラクシタは『瑜伽論』などによらないで『唯識二十論』の「離一多性証明」を利用して空間

的実体のありえないことを述べたが、知覚されるものは全て縁起していると見て、そのようなもののみについて論じたので、唯識派がひきだす結論のように外界が「畢竟無」であるとすることは初めから言えない論理になっていた。しかし、この大訳経師はそのことに全く気付いていない。シャーンタラクシタは、「畢竟無」のような抽象的な時間の制約のない観念的な実体は、誤って考えられたもので、あり得ないとしていた。従って、瑜伽行中観という派の名も適当ではない。絶対空間としての虚空を認めず、バヴィヤ(バーヴァヴィヴェーカ)のようにそれ自体で成立する外界を認めていないから、自立論証派とは全く異なり、むしろ、主張の趣旨は帰謬論証派に近い。

シャーンタラクシタは、瑜伽行(唯識)派の認識論を学んだ後、われわれが知覚のうちに持つ表象は外界を原因として、幻のように縁起しているので、本質的には外界の原因と同様に有でもなく無でもない、「無自性」な在り方のものであり、「空」であるとしている。ところが、この大訳経師はいう。

> 外界が縁起生して顕れるけれども、例えば、夢の場合、対境がないのに表象が見えるのは、心自体が見えているのであるが、それと変わらない。『楞伽経』によっても、外界の形のあるものは存在するのではない。内なる心が外側にあるように見えるのであるとお説きになっているのと同じである。

シャーンタラクシタは仏説との会通を計って、世間には外の世界が実在すると思う人が多いので、『楞伽経』はそれを改めさせるために便宜的に説かれていると説明しているが、それも彼にとっては全く無駄な解説になっている。また、唯識派で得意な夢の譬えも、彼の言うような期待のもとで心が生み出したものとは説かれていない。夢の光景が、夢を見ている時には外界にはないが、以前の知覚体験の記憶が原因になっているとして、表象とその原因としての外界の関係が説明されている。表象の原因は決し

て表象と同じ様態ではないと言う主張のもとで言われるのである。

この大訳経師に一世代遅れて現れたカワ・ペルツェクも訳経師としては偉大であった。彼が意見を述べたものに小論文『哲学的見解の階梯』がある。注釈がないので詳細は論じられないが、そこには唯識思想とタントラ仏教、それに本覚思想も紹介され、そのなかに「瑜伽行中観派」の名が見えて、「世俗は呼応する」と示されている。唯心に由来する表象と世俗が呼応するとでも言うのであろう。直後に「経部中観」として説かれているものの方がシャーンタラクシタ師弟の主張に、むしろ同じと言えるから、この訳経師も先輩と同様の誤りを犯しているのである。そして、後代ニンマ派、つまり古派が看板にする「大究竟（ゾクチェン）」の教義を最も優れたものとして勧めているのが見られる。

カマラシーラの努力も既に水泡に帰したとも言えよう。おそらく九世紀には中国仏教がかなり大きい影響をこの国に及ぼしていたのである。古派が祖師の一人とするニャン・ティンゲジンが頂点に近くいたことも考え併せねばならない。摩訶衍とは違う装いであっても、その本質は更にラディカルなものであるとは思いもしなかったのであろう。ここにもその仏教理解の限界が窺われると言える。

吐蕃王朝滅亡後の仏教に「大究竟」の伝統が絶えなかったのには、この時点で既に確立された勢力があったことにも因るのにちがいない。

4　仏教の滅亡と再興

チベットの史書によると、ダルマ王の破仏以後ヤルルンに落ち延びた南朝に、しばらくして仏教が一時的に再興したが、零落した王家はやがて西チベットに亡命しなければならなかった。その後国内は麻のごとくに乱れ、仏教は地を払った様になくなったと言われている。ヤルルンの王家の墓地は荒らされ

た。有力な部族達は荒らす墓地を互いに割当てあったと言うから、強大な統一権力がなくなったため、力量相応に諸部族が勢力圏を広げ、そのうち均衡が取れていったのであろう。こうした国家的統制のまったくない時代になると、かつて禁止されていたボン教、密教、禅宗、それに民間信仰が、占い、まじない、厄除け、呪いから始まって来世を憂えるもの迄を相手に、勝手に活動を繰り広げ、互いに影響しあったのである。

それから約一世紀余りが過ぎた。この間に仏教らしい考え方も民間の草の根にまで浸透していった。密教の呪詛、「度脱」と呼ばれる殺人を目的とするものや、「結合」といわれる性瑜伽などに、眉を顰める人々も出てきた。やがて本当の仏教を今一度この国にと思う人も数多く現れてくるようになって、僧団を作るための戒律を青海地方に求めようと動き出した。この運動の陰に吐蕃王家の北朝系末裔がサムイェー寺に拠って力になっていた。しかし、仏教の再興には、強大な国家権力の後ろだてがない場合、中小の施主と共に無数の末端の信者がいなければならない。破仏の期間に当てられる一世紀余りの間に、まことに幸いなことに、かつて王から与えられた仏教が下層にまであまねく広がっていったのである。

伝承では、いわゆる後期仏教流通の冒頭を、カダム派開祖ドムトゥン(一〇〇五―六四)の言葉によるとして、一〇世紀後半に置くが、それにしたがえば、中央チベットの人々が青海地方に赴いて有名なゴンパ・ラプセルから戒律の伝統を受け継いだのは、青海地方の事情が安定するのにやや先立っていたようである。

5　青海地方と西チベットの仏教再興

青海地方はかつては甘粛・隴西方面への軍事基地であった。王朝崩壊と共に、戦線から退いて本土に

帰らないで基地周辺に残ったものも少なくなかった。そうした人々の間から一〇世紀中頃にチベット系の西涼府政権が出現し、一一世紀に入ると早々にスムパ・ツァワロンのラン氏の首領ペンラジェ、チベット文献でいうツォンカ・デヤンのラン氏と思われるものが中心となり、李継遷の西夏に対抗した。西夏を建てた党項は、かつてはチベット系のドン氏やスムパ族とチベット東部で境を接し、チベット人からはミニャクと呼ばれたが、古くに唐に降って東北に移り、李氏を称した。その中の一部が遼と結んで宋に抗し、霊州を占領すると次第に西遷し始めた。この李継遷の徒をチベットでは北のミニャクと呼んだ。彼は西涼府に侵入して戦没したが、翌一〇〇四年ペンラジェも謀殺された。継遷をついだ徳明は、一方で遼や宋と和平を保ちながらウイグルやスムパ系の勢力を駆逐して次第に西進し、涼州・甘州を目前に見据えていた。劣勢になった青海地方のチベット人たちは西夏の侵攻に脅え、チベット系諸部族を統合結束させることのできる盟主を求めた。その頃高地シャンシュンのマルユル(ラダック)に旅して、南朝系ウースン王の玄孫ティデ(九九七―一〇六五)と会い、当時一二歳の少年を青海につれかえるものがあった。野心のある諸氏族の長たちは彼を推戴して周辺に号令することを夢見た。しかし、誰も成功しなかった。一〇一五年、少年喃厮羅(ギェルセー、菩薩の意味)は自ら立ち、ツォンカ一八州の統一に乗り出してティ・ナムデ・ウンツェンポ(ウースンの玄孫の王の意味)と称し、一〇三二年頃ツォンカに拠って青唐王国を建てた。西夏の李元昊(げんこう)が一〇三五年彼の領域を犯した時これを退け、西夏が西涼府を占領すると、旧ペンラジェの配下も喃厮羅の許にいたり、ウイグル人も難を逃れて南下した。西夏の河西進出以後ツォンカを通って中央アジアに出る交易路が開け、青唐は次第に経済的に繁栄しはじめた。この国は仏寺を擁した富裕な都市として栄え、僧は庸役や兵役を免れた。

中央チベットからツォンカの南に来たものが、チベット本土で滅んだ戒律の伝統をゴンパ・ラプセル

から受けたという話も一一世紀に入ってからと考えた方が分かりやすいが、一一世紀なかば中央チベットに来たアティーシャがサムイェーで会ったボーディラージャを、戒律復興運動に力を貸した南朝のツァネル・イェシェー・ギェルツェンの玄孫とする伝承からすると、ドムトゥンの言うとおりやはり一〇世紀中に置かねばならない。

同じ頃西チベットにおいても、亡命していた南朝系の王達が経済的に余裕を取り戻して仏教の信仰を甦らせた。グゲ地方に拠った、喃厮羅と同時代のコルレ王は自ら出家してララマ・イェシェーウーと称した。それほどであったから仏教の普及に意を用い、多数の若者をインドに遣わして仏教を学ばせた。彼らの中から大訳経師リンチェン・サンポ(九五八―一〇五五)等が現れた。また、インドから学者を招いて仏説の由緒を質し、ダルマパーラ等の律師を呼んで律の新たな伝統をおこした。青海地方から伝えられた律の伝統が「低地律」と呼ばれるのにたいし、この方を「高地律」と呼んだ。今日も残っているトディンのセルギ・ラカン寺も彼の建立にかかると言われ、リンチェン・サンポが住持した。このように東西時を同じくして仏教が再興し、中央チベットでも遅れをとることがなかった。おそらく諸部族の勢力も均衡がとれ、政治的な事情の安定がもたらされたので、隅々にまで広まっていた仏教の根が一斉に芽をふきださせたのであろう。

グゲの王ソンゲの子、ラデも学者を招いて仏教の興隆に努めたが、その子チャンチュブ・ウーに至ると、さらに熱心になり、ナクツォ訳経僧ツルティム・ギェルワなどをインドに遣わして優れた学僧を探し求め、ついにアティーシャを招き入れることに成功した。その招聘資金を調達するために、カルルックに捕虜となったイェシェーウー王を取り返す為の身代金支払いを断念したと言われている。

6　アティーシャの入国と指導

アティーシャ(九八二―一〇五四)は再興したチベット仏教の指導に当たったインドの僧であり、その後のチベット仏教の趨勢に最も深く関わった。伝えられる所によると、彼はベンガルの王家に生まれ、長じてナーランダー大僧院に赴き、師を求めて密教を学び、二九歳を過ぎてからブッダガヤで大衆部の戒律をうけ、ディーパーンカラ・シュリージュニャーナと称した。以来大小乗の論書を学び、大乗の悟りを志して長くセルリンパに仕えて秘伝を受け、無形象唯識説の有名な論師ラトナーカラシャーンティにも学んだと言われる。その後ヴィクラマシーラ僧院に入って座主を務めていた時グゲの王に招かれた。

彼は一〇四〇年末にインドを離れ、翌年ネパールに到り、一年をその地で過ごし、四二年にトディンに着いた。ここで大訳経師リンチェン・サンポに会い、タントラ仏教に対する態度を教えたと言われる。グゲ王チャンチュブ・ウーの求めに応じて『菩提道灯論』を著作して示した。アティーシャは翌々年帰国するつもりでカイラース山の南プランまで来た時、中央チベットから居士ドムトゥンがたずねてきたのに会い、同行してネパールとの国境キーロンまで到った。当時帰り道にあったベルポゾンに紛争があって一年近くキーロンに足止めさせられた。その間にドムトゥンが中央チベットの同志に連絡してアティーシャを迎える手筈を整えたので、一〇四五年アティーシャは中央チベットにむかった。

当初彼は『大史』の作者クトゥンに招かれてヤルルンのタンポチェに到って道を説いたが、クトゥンに対する不満からその地を去り、ツァンポ江を北に渡り、ウンの地を経てサムイェーに到り、ツァネル(ツァラナ、ツァレン)・イェシェー・ギェルツェンの玄孫ラツゥン・ボーディラージャに迎えられて暫くその地に留まった。この時世親、即ちヴァスバンドゥの『摂大乗論釈』をナクツォ訳経僧と共に訳出

した。

ついでドムトゥンに招かれてラッサの南西にあるニェタンに赴き、更にゴク・レクペー・シェーラプによってラッサの大招寺、トゥルナンに迎えられた。その頃清弁（しょうべん）、バヴィヤの『中観思択炎』などの訳業に従い、『開宝篋論』などを著作した。ラッサからイェルパにも赴いたが、最後にはニェタンに帰り、ドムトゥンにみとられて没した。

7　アティーシャの仏教観

アティーシャの仏教は、その『菩提道灯論』によると、小乗の戒律に身を律して大乗空観の理を学び、タントラ仏教の実修によって更に深く悟ることを目指した。その行動の一切は、すべての衆生に対し、悲愍の心から救済の誓願を立て、為に菩提を得ようと志すことに始まるとして、般若の智慧を得ることと利他の方便を尽くすこととが別ではなく、一つのこととして修められねばならないと主張した。タントラ仏教に関しては、性的禁戒に触れるものは修めてはならないが、学ぶことは差し支えないとされた。

しかし、彼自身は、性的実践が問題になる無上瑜伽タントラに傾倒して『勝楽（チャクラサムバラ）』系の小編の著作も残し、『秘密集会（グヒヤサマージャ）』に関しても、教団倫理との問題を解決していないジュニャーナパーダ流の解釈をとっていたと言われている。また、ドムトゥンにベンガルの土俗歌形式で示された独特のタントラの「ドーハー」を説こうとして反対されたり、タントラ仏教普及に積極的な姿勢を見せて弟子たちに警戒されたといわれている。

アティーシャの仏教哲学の立場は正確に言うと中観ではない。しいていえばいわゆる瑜伽行中観派的であるが、その「無自性」「空」は、彼の師ボーディバドラと同じく「畢竟無」の譬えである「虚空の

蓮華」によって理解されている。

まず、内外にあると思われている全ては「己の心そのものが幻の偽りの化現のように顕現したものである」として、心以外の存在を否定して唯識派の立場をみせる。次に宿業により幻の惑乱がおこり、それによって顕れる知覚の中の表象も「無明」から醒めれば無くなり、それを対象だと思って捉える知覚主体も無くなる。そのようにして心は「本来涅槃していて本質として清浄な法界」にかえり、安住するとしている。

言わば、見事な実体的思想を述べたうえで、主・客二観の対立の無いその心を「虚空の蓮華」に譬える。明らかに形象虚偽派の唯識を中観と混同して唱えているのである。後代のツォンカパがその思想を中観帰謬論証派に指定するが、正しいとは言えない。そこには「有」の否定のみがあって「無」の否定が全くなく、最終的に抽象的実体概念を承認する立場に立っているから中観派とさえ言えないのである。

8　カダム派の成立

アティーシャの密教にたいする熱心な志にもかかわらず、彼の周辺では居士ドムトゥンでさえ新しいタントラ仏教を極度に警戒した。そこには二世紀にわたって古いタントラ仏教の乱れた姿に接してきたチベット仏教界の拭いがたい危惧の念があったものと思われる。

ドムトゥン、クトゥン、ゴク・レクペー・シェーラプ等は元来セツゥン・ワンチュク・シュンヌの弟子であった。後者は青海の地でゴンパ・ラプセルから受戒したトゥム・イェシェー・ギェルツェンの直弟子であった。従って、彼らが律を守るのにどれほど細心であったかが察せられよう。そのためか、アティーシャは、戒を守って仏教を学ぶことよりも大悲の心から発願して菩提を志す実践に入ることを、

つまり密教を修めるように熱心に勧めた。

ドムトゥンはアティーシャ没後の一〇五六年にラデンに密教道場を設け、アティーシャに従った人々も含めて指導した。その弟子たちの中にはタントラ仏教の実践を重んずるタムガク派とそれを明確に制限したシュン派とがあった。これがカダム派である。他にアティーシャを受け継ぐものとしてはゴクに従うサンプ系の人々も加えられる。

タムガク派のタントラ仏教は、アティーシャ自身の意向をむしろ推進する方向でチャンガワ・ツルティムバルによって展開されたが、その弟子チャユルワになるとシュン派のように顕教を学び、具足戒を受けるようになって、次第に顕密兼修の傾向を帯びていった。

ポトワ・リンチェンセルに代表されるシュン派は、『菩提道灯論』を権証とする立場を取ったが、他に「カダム六宗典」(大乗荘厳経論、菩薩地、大乗集菩薩学論、菩提行論、菩薩本生鬘経、法集要頌論)を講説し、ドムトゥンの意向に沿ってタントラ仏教については消極的であった。

当然のことながら、ポトワの弟子には戒律を守ることに熱心で顕教学習を志す者が多かった。例えば、シャラワ・ユンテンタクは、如来蔵思想の聖典『究竟一乗宝性論』を説くかたわら、パツァプ・ニマタクを後援した。後者は中観帰謬論証派のチャンドラキールティの論書の訳者であり、紹介者であったが、シャラワは『菩提道灯論』の説によって中観と唯識の両立が可能であると考えていたらしい。

ゴク・レクペー・シェーラプは一〇七三年、ラッサのキチュ河を渡って南にあるサンプにネウトクの顕教学堂を創建し、戒律と顕教講説の道場とした。この道場はその甥ロデン・シェーラプによって一層の盛況をもたらされた。後者は一七歳の時からカシュミールに一七年間留学し、ネパールにも到り、顕密兼修の大学匠となった。多数の翻訳をおこなったばかりでなく、国内各地で論理学、「弥勒の五法」、

中観などを講説した。その主張は、いわゆる瑜伽行中観派的なものであって、持戒して顕密を兼修し、全仏教を余すところなく信奉するというもので、アティーシャの説示を継承したものとしてメンガク派とも呼ばれ、カダム派のうちにしばしば数えられる。

このネウトクの学堂では、その後チャパ・チューキ・センゲ(一一〇九―六九)が現れ、一八年間住持して多くの弟子を集めた。彼は先述のパツァプ・ニマタクが翻訳紹介したチャンドラキールティの中観帰謬論証派を批判し、中観自立論証派の見解をとった。しかしその弟子ツァンナクパ・ツォンドゥー・センゲや、マチャ・チャンチュブ・ツォンドゥーは帰謬論証派に与してその師チャパを批判し、早くも論争を始めていた。もっともチャパもゴクの系列の人にふさわしく、「弥勒の五法」を講義し、いわゆる瑜伽行中観派に連なる立場を取っていたので、中観の理解にも限界があったと思われる。彼の功績はむしろチベットに論理学を普及させたところに求められるべきかも知れない。

9　新タントラ仏教

アティーシャの吹いたタントラ仏教の笛に弟子たちのほとんどが踊らなかったが、しかし、世の中には羹(あつもの)に懲りて膾(なます)を吹く人ばかりがいるわけではなかった。マルパとかドクミと呼ばれた訳経僧や、グゲでアティーシャの教えを受けた大訳経僧リンチェン・サンポ等は、新しい傾向の下で様相を整え始めていたタントラ仏教に接して、それらを評価し、翻訳して実修する道を選んだ。

アティーシャの弟子たちが嫌悪した古い型のタントラ仏教は、元来俗人の信者の間で説かれた。ヒンズー教のシャクティ(女性力)崇拝の影響をうけて、性的陶酔を梵我一如の境地に比べるのに倣い、仏教の教理を世俗の性生活になぞらえて説くものであったらしいが、それだけではあきたらず、事もあろう

に仏陀の悟りを得た時の「無我」の境地を、俗人達の誰にもある「忘我」の状態と相通ずるものとした。従って、その体験を工夫して利用すれば彼らにも悟りが得られると言う文字通り浅ましい考え方をした。この「忘我」に拠って「貪愛」を離れられ得ると述べ、生理的な充足と弛緩、倦怠が平安や離欲の意義で評価されていたのである。

しかし、「新密呪」と呼ばれたタントラ仏教は伝統的な仏教、つまり、顕教の体系とも調和できるように修道法を整え、教団の人々からも評価されねばならないと心掛けられたらしく、もはやそれを「悪魔の宗教」と呼ぶ声も聞こえなくなっていた。例えば、アティーシャが晩年その弟子ナクツォ訳経僧を手許から離して学ばせた『秘密集会タントラ』は、彼自身が学んだジュニャーナパーダ系の解釈とは異なった「聖父子流」と呼ばれる新しい理解に立つものであった。「聖父子」とはナーガールジュナとアーリヤデーヴァを指すが、彼らは勿論中観派の巨匠達に名を借りたタントラ行者達であった。従って、彼らも如来蔵思想を奉じていた。

此の流儀ではタントラの修習を二段階に分けて「生起次第」と「究竟(くきょう)次第」とした。あまりに安易な「性瑜伽」の実修に歯止めをかけたのである。前段階の「生起次第」では、行者は自らが持っている「仏性」に期待して、それを活性化するために真言、印契(まじないの言葉や仕種)、マンダラを用いて密教的な自己暗示、自己催眠的な方法によって自分を宗教的人格として潜在意識のうちに浄化するのである。この階梯は教団内の密教で独立の修習として行われていた。わが国の密教でも行われているように、精神統一を通じて、師僧から自分に指定され、自分が加持を受ける仏等を、事細かに想像しながら現前に念出し、思い込みの力によって自らをその仏と一体化するのである。この修習自体、けっしてたやすく実現できるものでなかったので、それを成就した者が「性瑜伽」を内容とする「究竟次第」を実

修しても、清浄な仏性を取り返しているので、実践そのものが清浄となり、業の障りにならないとみなされた。そのうえ、「究竟次第」を成就すれば、知覚される世界がことごとく迷いの惑乱から生じているのを確認できるので、いかなる不都合も生じないのである。

つぎに、従来三つしか無かった灌頂が四段階に分けられるようになった。第一段階の瓶灌頂で「生起次第」を実修できるものの、「究竟次第」に進むためには、「性瑜伽」の実修が許される第二の秘密灌頂、第三の般若慧智灌頂を受けねばならなかった。そこまでの段階で師僧から行者に、浄不浄の判断はもとより、外界そのものが虚妄であると思わせたり、「性瑜伽」によって精神生理的観想がその身に実現できると信じさせたりする、そのような常識的ではない加持の儀式が施され、それらの暗示によってその能力を得たと確信した行者によって「性瑜伽」が究められた。

従来はそこで主観・客観を超えた仏の智が体得できるとされていたが、さすがに躊躇(ためら)いがあったものか、「性瑜伽」で身につけた三昧に入る技術を利用して、第四の灌頂を受けた後に、性的な関わりの全くない純粋に精神的な三昧に入り、そこで初めて仏の「無二智」を追体験できるとされた。つまり、「性瑜伽」そのものは三昧を得るための手段として格下げになり、切り離され、「無二智」を得る時の三昧技術の譬えに落とされたのである。この最終段階を「大印契」と呼んだ。仏の特質が行者にことごとく具わるという意味になるのである。

「無二智」は、カマラシーラが批判してやまなかった「不思、不観」を、どのみち超えるものではなかった。事実上、修習の後にどのような安心も得られないこともあってか、この当時ナーローパのそれで代表される「六法」という修習が、別系統のタントラ修習の影響も受けて考案され、評価された。「究竟次第」相当の三昧の過程が、睡眠とか死に比べられる観想によって意義付けられ、死に臨む安心

を得させるものとして迎えられた。そこでは他に、「性瑜伽」の精神生理的な観想が説かれ、やがて女性を相手にしない技術的観想から性的な意義まで削いだものにと発展していくが、その端緒もここから生じた。

10　カギュ派の内訳

マルパ・チューキ・ロドゥー(一〇一二―九七)はドクミ訳経僧シャーキャ・イェシェー(九九三―一〇七四)について梵語を学び、インド、ネパールを数回おとずれて新しい無上瑜伽母タントラ系の密教(「性瑜伽」仏教)を学んだ。はじめの頃ナーローパから『呼金剛(ヘーヴァジュラ)』や『大幻(マハーマーヤ)』のタントラを学び、四二歳の時帰国して妻帯し、「性瑜伽」の成就法を実習した。その後、三度目に出国して東インドでマイトリーパから「大印契」の秘法を学んだと伝えられる。マルパは教えを授けるに当たって定額の報酬を厳しく要求したので、その没後遺骨を祀った法塔が、賭事に負けた息子の手で売り払われたなどと言われ、世間の評判はすこぶる悪かった。

詩人としても有名なミラレーパ(一〇四〇―一一二三)は三八歳の時マルパの弟子になり、四四歳まで仕えてその秘伝の法を受けた。マルパのもとを去ると、故郷中央チベット西部ツァンのグンタンに帰り、キーロンの山に籠って九年間禅定を続けたと言われる。ついでカイラース山を訪れ、山をおりると、ラチ、チュンバルその他の地で弟子を育成した。彼にはレーチュンパのようなタントラ行者としての弟子の系列もあったが、大きい勢力にならなかった。

同じ頃ツァンの東北のシャンシャンに拠ったキュンポ・ネルジョルがネパール、インドに赴いてナーローパの妹ニグマから「六法」を学び、「大印契ガウマ」と呼ばれる秘法を伝えた。その弟子にモクチ

ョクパなるものも現れたが、やはり振るわなかった。

後年カギュ派とよばれる大宗派を開いたのはガムポパ・ソナム・リンチェン(一〇七九―一一五三)であった。マルパから見れば全くの傍系であるが、チベット仏教史では後年この宗派はむしろ政治的に大きい役割を果たした。

ガムポパはタクポに住み、若い頃医術を学んだのでタクポ・ラジェとも呼ばれた。ラジェは医師の意味である。早くに妻を失い、二六歳の時カダム派のシャプパリンパに就いて出家し、同時に具足戒も受けた。中央チベットに出てシャプパリンパの師チャユルワやニュクルンパ等からアティーシャ由来の教えを受け、帰郷して禅定に励んでいた。その後ミラレーパの名声に接し、旧師達の許しを得て一一一〇年にニェナム山にミラレーパを訪ねた。一三カ月その許で学び、「ナーローパの六法」や「大印契」を秘伝された。ミラレーパは「カダム派にはタムガク(選び取られた教誡)はあっても、タムガク(秘伝の個人的説示)がない」と批判した旨が伝えられている。カダム派はタントラ仏教を警戒するあまり、仏教を形骸化したと指摘したのである。

ガムポパはミラレーパの許を離れると、南チベットのニェルに到り、カダム派の人々の間でミラレーパ流の修道に努め、悟りを得たと言われる。その後各地をめぐって修定を重ねていたが、一一二一年ガムポに僧院を設け、タクポ・ゴムツル、パクモドゥパ・ドルジェ・ギェルポ、カルマ・ドゥースム・キェンパ等の弟子を持った。その外ツェルパ・カギュ派のラマ・シャンやシャンパ・カギュ派のモクチョクパにも教えた。

これらのうちパクモドゥパの弟子からタクルンパ、ディグンパ、ドゥクパの各カギュ派氏族教団が成立し、ドゥースム・キェンパからカルマ黒帽派が発展した。

11　ガムポパの仏教観

ガムポパは、カダム派に属してカダム派の中でタントラ仏教を受け入れていたはずのタムガク派が、いつとなく顕教主義のシュン派に引き寄せられる傾向にあったので、それを原点に引き戻す役割を演じたと言えるかもしれない。しかし、自らも具足戒を受けて僧団の構成員としての立場を確立していた。このことからも推測できるように、決してマルパ直系の新タントラ仏教の鼓吹者ではなかった。この点はその著作『道次第解脱の宝飾』の主張を見れば明らかである。

そこにはアティーシャの『菩提道灯論』自疏からの引用が多くの部分を占め、シャーンティデーヴァやダルマキールティからの引用文によって論説が装飾され、六種の徳目の完成(六波羅蜜)によって無住処涅槃に到ることが主張されている。その綱格としていわゆる瑜伽行中観派的な、実は形象虚偽派の唯識思想、もしくは如来蔵思想が披瀝されている。

同書中の般若波羅蜜の項において、中観風な「無我」の説明をした後、がらりと趣を変えて唯識派の外界認識論を口にする。

> 自らの心そのものが迷いの惑乱を起こして外側の対境として顕れるのであり、これは心にそのように(惑乱の表象が)昇ることによって顕れるのである。

シャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟のように、知覚が、外界を原因として、縁起する形の表象を持つことによって起こされると言うのではない。アティーシャと同じく、心の持つ迷いの惑乱から表象が顕れ、外界として誤り取られるものとしている。それでいながら、中観派の「無自性」「空」の譬えにしか適用できない「幻」とか「夢」をその喩例に取り上げている。アティーシャが中観派の「無自性」

「空」を譬えるのに、唯識派の「畢竟無」の譬えにしかならない「虚空の蓮華」を持ち出したのと逆の場合になるが、共に中観・唯識両派の「無自性」「空」の理解が全く異なっていたことを知らなかったことによっている。

事実、ガムポパにとっても、知覚を引き起こすものは、迷いの惑乱そのものを内容とする表象であるから、それを把握する知覚主体も同じく迷いの惑乱から成り立つしかなく、共に本質的に「畢竟無」である。このようにアティーシャの理解を忠実に継承して、しかも自ら中観的な把握をしていると考えた点でも、アティーシャと変わらなかった。

12　三世(「時」)の否定と、誤った「無」の否定

ガムポパは、知覚主体として働く心が「畢竟無」であることを言うために三つの理由を挙げている。第三が右に見たように、表象を捉えることとは、知覚主体がそれを自らの内容とすることであると考えられたところから、知覚主体も「畢竟無」とされた。第二の理由として、心は誰にも見られることが無いからとされている。

第一の理由として、心が刹那に生滅するとされるが、「時」は実体として存在することはできないから、そのような「時」に依存する知覚する心もありえないと言う。この場合、時間は空間とは全く別の次元の絶対的存在として扱われた上、唯識派の「離一多性証明」まがいに、「時」を空間化して静止的に捉え、空間的「有」を否定するのと同様に「時」自体を「畢竟無」としてしまう。そこには経過する〈時〉への視点は全くないから、「縁起」は思い出されることもない。その点は後に見るニンマ派の「大究竟」と同じである。

この場合、否定されているのは、部派仏教一般に考えられていたような、生滅によって分断された形で推移するとされた「時」の実体的な捉え方そのものではなく、どのようにしてであれ、動くと構想されている「時」の全体としての在り方が否定されるのである。従って、〈時〉の「無常」性が拒まれるので、その反対概念の「永遠」が甦らざるをえなくなる。つまり、〈時〉の、停滞のない性格、「無自性」の理念の重要な一面は彼の設問の初めから封殺されていても、自覚されていないのである。

これによって、ガムポパには、中観派の「無自性」についての理解は時間に関しても、空間に関しても欠けていたことがよくわかる。もとより、現象を独立の時間と空間とに分けて考えること自体が、実体的思考の出発点であることに思い到る訳もなかった。

中観派の「空」は実体的な「有」と「無」のいずれも否定する。双方に含まれるややみかけの異なった空間的実体性と時間的実体性の二つを排除する。「有」にある空間的実体性は外界に関するもので具体的であり、分かりやすい。時間的実体性は「生滅」によって分断され、永遠の一部分として構想されながら、変化する不連続な静止的空間のそれぞれを支えるものにあてられる。他方、「無」の空間的実体性は具体的存在の「有」を取り除いた跡の虚空そのものであったり、その虚空から抽象された観念的なものであったりするのでやや分かりにくい。そのような虚空には計量される広がりがあり、具体的な存在の占拠によってその大きさが「時間」と共に実は変わるが、大部分の虚空は変わらない。しかし、そこに具体的存在を満たしうる予想から、安易に「無」として評価され、永遠の絶対的空間などとも誤認される。後者の場合、その観念は虚(うつろ)になった虚空空間から抽象されるが、そこにある「臨時性」が除かれ、「永遠」という時間的実体性が付け加えられる。「時」に分断されることもなく、「有」に犯されることもない「畢竟無」はそれである。

中観派で否定される「有」は、世間一般の常識で現に知覚されている全ての「もの」を指すのに対し、否定されるべき「無」の方は、ガムポパ自身の肯定的に主張していたものも含むのであって、「畢竟無」の外界や知覚、それに「畢竟無」の「時」はいずれも中観派の承認するところではありえなかった。

この誤った主張を自覚しないまま、ガムポパは著名なタントリストのサラハの言葉を引用する。そこには「ものに執着するのは家畜なみであるが、ものが無いということに執着するのは更に愚かしい」と述べられている。これは人のもつ「執着」自体への非難であって、中観派のように「有」と「無」が持つ実体性を排斥しているのでもなく、「無」の概念化を斥けているのでもない。

ガムポパは「無」の概念化が排除されている意味を全く理解しないで、ただ「有」「無」いずれであれ、執着してはならないと言うサラハの言葉に沿う意味で、中観派の言う「無」の否定も理解してしまう。そこから、いかなるものについても心を動かしてはならないと言う汎無執着主義の教誡にと自らを導いていくのである。

13　ガムポパの「大印契」

その主張を成就する為に、最終的に「大印契」の実践を唱えるのがガムポパの特徴である。「大印契」は新しい傾向のタントラ仏教で、既に述べたように第四灌頂を受けた人が、第三灌頂までの体験を比喩の位置に置いて主・客二観を離れた「無二智」の真髄を体得することを指した。しかし、ガムポパの言う「大印契」には僧の戒律に触れるところも、第三灌頂までを前提とすることもない。今更驚くこともないが、摩訶衍の禅が密教まがいの衣装を着て再登場したのである。

そこには四段階の修習が考えられている。まず、「何も思わないで座禅を組み」、第二段で「大印契」

の流儀に従って三昧に入る。この時「有無、取捨の何事についても思わず、どのような努力もしないでおく」と言う。「造作をなさず、自性を弛めておく」とも述べた後で、「造作をなさずと言うのは、不生の自性になれ〔と言うことである〕。三世の諸仏の通った道である〔から〕」と注釈する。

「不生の自性」とは「本来清浄で、本質的に涅槃した法界〔に属するもの〕」であり、「戯論(主・客二観)を隔絶した心」であるとも言う。ここで言われる「不生」は、中観派の主張するような、変化を説明するために実体的空間と生滅とを組み合わせることに異議を言うのでなく、それと正反対の意味で、本来あって不滅のものと考えられている。つまり、知覚が働きを止めて三昧に入った時、その心が永遠の実在に立ち戻った本来の姿であるとするので、まぎれもなく如来蔵思想が説かれるのである。

第三段でこの世を「幻」のように見ながら「布施」などの善行がひたすら行われるとされているので、一見すると摩訶衍と全く異なるように見える。この譬えが唯識派の主張に全くそぐわない点は前にも述べた。彼らにとっては外の世界は一顧にも値しないはずだからである。ところが、中観派のつもりでいるガムポパは、「方便」の併修が無ければ般若波羅蜜は得られないとする主張に拘束されて、この趣旨を述べる。しかし、馬脚はたちまち現れ、最終段階で三昧至上主義、禅定至上主義を唱いあげ、結局、「不思、不観」の三昧にあれば六波羅蜜は全て達成されると言う摩訶衍以来の悪夢に耽っている姿を見せるのである。

第二段で「大印契」の流儀に従うと言うが、後にサキャ・パンディタに批判されたように、灌頂もなくして何が可能かということになり、摩訶衍との間にあるいはあり得たかもしれない隔たりも埋められてしまう。「時」を「畢竟無」とする点から見ても「大究竟」の影響が色濃くあったものと思われる。この時代のチベット人による仏教の代表的な理解は以上のようであった。

14　カギュ派のタントラ仏教

カギュ派のうちで、タントラの実践に熱心だったミラレーパなどの系譜にある人々はカルギュ派と言われることもある。後年ブータンを初めて統一支配したのは、ヤムドク湖の西南ラルンに本拠を持っていたドゥクパ・カギュ派の経営氏族に生まれながら、当時の西チベットの支配者から追われてその国に到ったガワン・ナムギェル(一五九四―一六五一)であったが、この系統には行者としてレーパを称した者が輩出している。

その他にニュンパ(瘋狂者)と呼ばれ、奇行が有名で、歌謡によって民衆の教化に深く関わった者もいた。例えば、クンガ・レクパ(一四五五―一五二九)がそれである。彼の歌は僧俗の指導層の腐敗や偽善を暴き、批判したが、自らに対しても容赦なく、自嘲的、自虐的な表現も多かった。タントラ行者の非常識な言動には、常人に測り知れない意義が潜んでいると言う迷信がかった理解が民衆の側にあったので、かえってその奇矯さが神聖視された。彼は、「時」を「畢竟無」とする立場と両立しない因果応報も説き、利他行も勧めたが、サラハ流の汎無執着主義であったため、唯心説の持つ本来的な世俗軽視から、結局は民衆に、現実に対して分相応のあきらめを持ってそれから逃避せよと説いたのに似ていた。従って、こと志と違い、既成秩序を守る安全弁の役割をより多く果たした。

ガムポパの系統では他にもタントラの実践に進むもの達が現れた。例えば、カルマ黒帽派の本流であるツルプ寺の住持の世代に挿入され、転生活仏にも数えられたランチュン・ドルジェ(一二八四―一三三九)は、ウルゲン・リンチェン・センゲペル(一二三〇―一三〇九)の弟子であった。後者は、右に述べた、行者の多い宗派ドゥクパのグーツァンパ(一一八九―一二五八)の弟子であり、タントリストとし

て新しい境地をひらいたとされている。当然カルマ派にもそれは伝えられ、新しい傾向がもたらされたに違いなかった。しかし、その実情は充分知られていない。

カギュ派はカダム派から派出してたちまち大きい勢力になった。その急成長の裏に二つの理由が考えられる。一つは教団が氏族の支持を受け、やがて彼らに支配されることによって経済的に安定した基盤を整えることができたことである。第二はやや遅れるが、カルマ黒帽、紅帽二派などが、後述の「転生活仏」制によって、意のままに教団の長を決めることで、計画的に教線を広げ、集団としての結束の実をあげることができたことであろう。その結果カギュ派一般が、この二派の規制を受けながら、宗派抗争と結びついた国内の政治的動向に深く関わったようであった。

15　氏族教団と転生活仏教団

チベット人は元来酷しい生活環境の中に閉ざされ、吐蕃王国時代を通じて人々の身分は定まっていたが、八世紀末以後の重仏教政策の中で、出自よりも持ち前の能力が実用上からも重視されるようになり、観念的であれ、この世界にゆきわたっていた平等思想に実を与えた。庶民は教団世界への参加に夢を託することを教えられた後に、次の混乱の時代に入った。一〇世紀末、各地に僧伽(僧団)ができると、志を持つ者たちは僧団に集まった。僧団の社会的地位も構成員の実質相応に権威をもち始めた。

僧団はかつてのように国に支えられているのでなかったから生活は更に酷しいものがあった。下積みの時代には特別の施主はないから、辛うじて生きるだけである。しかし、家郷に留まっていてはそれさえ覚束ないものも多かった。生き抜いて能力を示す希望の方が勝っていた。他方、余裕のできた氏族たちは来世をねがい、施主として教団から評価されるのを喜んだ。やがて、教団が大きくなると、そこに

は様々の構成員が必要になってきた。当時のチベットにはもはや国による徴兵はなかった。また、限られた民間の僅かな資産は相続によって細分されることも許されなかった。教団は、こうしてはじき出された余剰人口によって拡充された。名声を得た教団は栄え、人に溢れた。寺院が次第にこの国の社会の中心となっていった。

教団の果たす役割があらゆる方面にわたってくると、教団の施主達は教団にまつわる利権に注目し始めた。彼らは寄進によって発言権を大きくして有利に立ち回ったが、それだけでは満足できなくなり、自らの子弟を僧侶にして教団の主要な地位を占めさせ、その後を当人の甥に継がせるような形を自然に取るようになった。

このようにして教団の主要な地位を一族が独占できるような態勢をつくっていった。教団をめぐる利権が一族に集められ、教団そのものが一族に属するようになった。このような相続の仕方を「おじ・甥相続」と呼んだ。これが氏族教団であり、カギュ派のほとんどがこの形態を取った。パクモドゥパ、ディグンパ、ツェルパ、ドゥクパ、タクルンパの諸派がそれである。

教団が経営基盤を整えるのには氏族支配は有効であったが、教団に人材を集め、多数の施主を擁するにはむしろ不向きであった。転生活仏制を通じて法主を選ぶ方法は、こうした傾向に陥らないで教団に発展と結束をもたらした。さきに触れたカルマ黒帽派では、ルルペー・ドルジェ（一三四〇―八三）が一三五〇年に転生活仏に指定され、二年後にツルプ寺に迎えられているのが歴史的には最初と思われる。その三年後に紅帽派も実際は最初の化身ラマを迎えている。

このようなことが制度化する背後には、『楞伽経』に見える「一闡提（いっせんだい）の菩薩」「大悲闡提」の理念が与って力があった。大乗の菩薩はこの世の全ての衆生が悟りに導かれない限り、自らの務めを投げ出して

自分のために涅槃の境地を享受する事がない。ひたすら転生を重ねて教化に当たる。従って、菩薩の化身に相違ないとされた先代の住持は必ずこの世に生まれ変わってくる。このように称して、先代没後四十九日の中有の間に受胎されて生まれたと言う条件の転生者を探したのである。

もとよりそのような事実を確認する方法があろうはずがない。そこで民間信仰の神下ろしに伺いを立て、関係者の夢を占い、奇瑞の兆しを判断して候補者を捜し出す。本人の言動を調べて先代の愛用品とその類似品を候補者に見せて判断させたりすることで決定に到るのである。つまり、制度自体は決して仏教に由来するものではなかった。実際の選択には家系とか、賢愚の様子が充分検分されたらしく、そのような判断のつく年齢で決定されていることが多い。その後の徹底した教育のせいか、チベットの仏教文化を担った人々の間で転生活仏の果たした役割は圧倒的に大きかった。

しかし、こうした世間に向けた演出とは別に、その演出に同調しながらも、醒めた黒幕がいたことは否定できない。改革派の仏教が興り、ダライ・ラマ政権が成立するまでに彼らが見せた暗躍ぶりは尋常のものではなかった。また、先代の蓄えた資産を、縁もゆかりもない他人の子供に右から左へと譲渡できるような聖者の集まりでこの国ができていたわけではなかった。転生活仏は親族間で事実上たらい回しに選ばれるようになり、その方針に違う形で選ばれた転生活仏との間に正統争いが絶えないようになっていった。

三　チベット仏教の発展

1　サキャ派とその仏教観

サキャ派は古く一〇七三年に中央チベット西部のツァンにあるサキャの地に建てられた在家密教のセンターから出発した。この派を立てたクン氏は、吐蕃王朝時代の名家の一つであって、いわば氏族教団のさきがけであった。初代のクンチョク・ギェルポ（一〇三四―一一〇二）はドクミ訳経僧から新しい傾向のタントラ仏教を学び、古来の密教に併せて説いた。その仏教一般の立場は、既に述べたアティーシャやガムポパと変わるところはなく、いわゆる瑜伽行中観派的主張に立っていた。

その主張では、『楞伽経』で説かれるように段階的に深く認識を進めていくと、外界には捉えられる実在はなく、それを捉えているつもりの心も実在しないと確信できる。その時、自分の心に具わっている「自性の照光」、主・客二観の対立のない、三昧にある仏の智慧が現れると説明される。そこには中観派まがいの表現が多く取られるが、形象虚偽派の考え方にそって如来蔵思想が説かれるだけである。

彼らが中観思想と考えていたものを見ると、具体的な「有」、つまり、空間に見られる実体についての否定があるだけで、「無」の否定として彼らによって意図されているのは、「無」を対象化してそれに拘泥するなと説くのにとどまっている。そこでは、知覚主体側の拘泥が戒められているのであって、サラハに従ったガムポパの「無」に対する態度と変わりがなく、具体的な「有」に対する「無」も実体であるとしたり、「無」を概念化して、虚空のような静止的な実体が永久にそこにあるかのように捉えてはならないと言うのではない。もしも中観派のようにそのように言えば、「自性の照光」とされるものがその場で否定されるからである。

また、外の世界として知覚に顕れているものと、それを知覚するものとの関わりを「照」と呼び、そ

れらの「有」を否定して「空」と称し、さらに、その「空」への執着も否定した境地を「照空無執」と呼んだ。これも右の考え方と同じ彼らの顕教の立場であり、密教、つまりタントラ仏教の実践を意義づけるのも同じ立場から行われる。

また、この説明に「輪廻と涅槃とは別なものではない」と悟られる旨が主張される。その場合、現象世界が迷いの惑乱によって顕れるだけであるから、外の世界も、それを誤ってあると思う知覚も共に「畢竟無」である。これを「空」と呼んでいるが、それは本来の特質として人々に具わっている「根本智」の遊戯の枠から出るものではない。氷が溶けて本来の水に返るようなものであると言う。しかし、この比喩は後述のニンマ派の説く形象真実論の「大究竟」に適当であっても、この派の主張にふさわしいものではない。サキャ派本来の主張では、「輪廻」する現象世界は「畢竟無」とされ、虚妄であり、非存在であるが、「涅槃」を支える「根本智」は真実としての実在とされるから、「輪廻」と「涅槃」とを「別なものでない」とは言えないであろう。

なお、中観派で「輪廻即涅槃」と言う場合、同じ現象世界を実体的な視点から見ている間は、その人に「輪廻」が「縁起」する。しかし、実体的視点を脱して見る時、同じ人に同じ世界が「涅槃」として「縁起」するから、「輪廻」が即「涅槃」であるとの意味になるが、サキャ派の場合はそれとは全く異なる。

タントラ仏教の実践は、サキャ派ではヴィルーパと呼ばれる行者の『金剛精句』によって、それが『呼金剛(ヘーヴァジュラ)タントラ』に即して述べられていると言う理解のもとですすめられる。それによれば、人間は本来輪廻を超える素質を完備しているから、それぞれの段階に応じた灌頂その他によってそれらの神秘的能力が活性化され得る。そのようにして、「性瑜伽」を行じ、感覚的三昧が最終的に精神的三昧に変

えられるような素地を涵養する。そのために「四歓喜」を、「白菩提心」が喉から始まる「中央の脈管」の「四輪」の節目を下降通過するという観想のもとで経験する。最後に第四灌頂を許されると、全く純粋な精神的三昧に入り、最も優れた「楽空無別」の「四歓喜」が、「中央の脈管」を「白菩提心」が逆行する観想の中で経験される。その時、最終的に仏の「根本智」が体得されるので「大印契」と呼ばれるとした。この「四歓喜」は三昧の段階を表し、その三昧の深さに相応した唯識風の勝義の「空」が同時に感得されるのを「楽空無別」と言い表す。彼らの「大印契」が、ガムポパ系のカギュ派のように前段階がなく、単独で修習されるものではないところから、成果として「大印契」の悟りが約束される修道と言う意味で、その修道体系の主張を「道果説」と呼んだ。

2　シャーキャシュリーバドラとその仏教

一三世紀の初頭サキャ派に大きい影響を与えたばかりでなく、チベット仏教一般の新しい発展のために活力を与えたのは、シャーキャシュリーバドラ(一一二七―一二二五)とその弟子たちの入国であった。カシュミール出身であったところからカチェパンチェンとも呼ばれたこの老学匠の思想を探ってみよう。

彼はいわゆる「弥勒の五法」や論理学を教え、具足戒を授け、『時輪(カーラチャクラ)』『勝楽(チャクラサンバラ)』『呼金剛』などのタントラ仏教も伝えた。今、その『菩提道次第摂集』を見ると、

幻のごとき外の世界には捉えられる対象が無い。無いそれをそれとして捉える者(である知覚主体)が存在しうるはずがない。唯心(「無二智」)はそれを知るが、それもまた太初より不生の法にして、無我である。慈心のみにて輪廻(の世界)に利益し、般若を薬として涅槃にいたる。その(涅槃の)ために(慈心と般若を)互いに等しく持つことが無上の道だと仏は説きたもうた。

として主観・客観の対立のない「唯心」を「無我」なる永遠の実在として、太初よりあって「時」を得て生じたものではないと讃える。更にまた、『大乗秘訣偈』を見ると、

一切の顕れたものは、自らの心が形をとって顕れたものであり、〔実在しない。人の〕本性は「照光」であって無垢である。空性と大悲を一つの味に混じた方便であるもの、それを修習して得られる結果が最も優れた悟りである。

とあって「幻」とか「空性」という中観派と同じ表現が用いられるが、外界も知覚する者も本来あったことのない「畢竟無」であるとされ、それとは別の「太初より不生の法」である、言わば永遠の存在として、「照光」と言う無垢な本性が「無我」の資格で認められている。この「無我」は中観派の「無自性」の意味でなく、三昧の状態にある「無二智」をさす。それを修習させるものとしてタントラの方便を指定している。その場合も「楽空無別」の「楽」が「大悲」の意味で理解されているが、新しい傾向として注目したい。

シャーキャシュリーバドラはアティーシャ、ガムポパに続く、まぎれもない如来蔵思想の信奉者であるが、中観派と同じく絶対的な利他行を出家仏教としての立場から繰り返し主張し、世俗重視の姿勢を色濃くみせている点でガムポパとはかなり色合いを異にしている。

心を平等の三昧に置いて自我の妄心を克服することが偉大なる本性の成就である。

とあるように、形象虚偽派の唯識説に立って三昧至上主義を唱えていたのである。タントラ仏教を説きながら多くの人々に自ら具足戒を授け、『見行清浄秘訣』を著した律師としても知られるところに、当時のタントラ仏教が教団に受け入れられる形に整備されつつあったことは推測できるが、それにしても「性瑜伽」をどのように処理したかが今一つ明らかでない。

一二一三年、西チベットのプランで夏安居した後、カシュミールに帰るまで、彼はチベット国内到るところに足跡を残し、いずれの宗派にも多くの影響を与えた。

3　サキャパンディタの中観理解

サキャ派では元来タントラ仏教を本旨としていたが、三代目の子に生まれたソナム・ツェモ(一一四二―八二)は顕教にも心を用い、チャパ・チューキ・センゲを礼讃した。しかし、なおサキャ派的如来蔵思想を持っていた。次の時代にサキャパンディタと呼ばれたのはその甥で、実名クンガ・ギェルツェン(一一八二―一二五一)なるものが、チベット開闢以来の大学者として登場した。彼はシャーキャシュリーバドラ師弟から論理学、密教も学んだが、後者についてはあまり多くを語らなかった。その学殖故に、チベットがモンゴル軍に征服された時にこの国を代表して一三四四年、西涼に赴かねばならなかった。

サパンと略称されるこの人物の仏教理解は、イェシェーデ以後のチベット人はもとより、アティーシャ、シャーキャシュリーなどのインドの祖師達をも凌ぐものであった。

彼はその著『彰密意論』の中で仏教の修道階梯を説き、「般若」の完成をめぐって言うところでは、そのためには仏典の説くところに普ねく通ずるように学び、その教えの真意を考量して、そこに勧められている考え方に徹底して思い慣れる修習が必要であるとしている。そのために、まず仏教の趣旨に沿わない考え方を排除しなければならないと言う。

彼によって排斥されたのは小乗の教えと、大乗でも便宜的に説かれた趣旨が本義と誤って理解されているものと、大小乗のいずれでもない教えである。第二は唯識であり、第三のものとしては摩訶衍の説と、後代のそれに準じた古派の説を挙げ、つぎに唯識の形象虚偽派の修習として「大印契」の実践を取

り入れているもの、般若波羅蜜の修習のために「大印契」の行法を取り入れているものを挙げている。

「大印契」はサキャ派で「道果説」として四灌頂一体のタントラ修習コースとされる。従って、顕教の修習のなかでそれだけが灌頂もなく利用されうるものではない。サパンはガムポパの言うような単なる無念・無想が仏の「無二智」を心に甦らすことはできないとし、さらに、「悟れば仏であるから、もはや他に仏たることを求める必要はない」とガムポパのように言えば、サーンキャ哲学まがいであり、「心に見性すれば仏である」と嘯こうとも、福徳と智慧の二つの蓄積のない者は仏であり得ようがないと突き放している。

ガムポパの考えは摩訶衍と同じであり、「無分別」という理想の境地に達しようとしてその成果でしかないはずの無念・無想の修習をすればよいと言うが、そのようにして目的が達せられるならば病を治そうと思うだけで病が治ることになろうと止めを刺している。

4　サパンの自立論証派中観

唯識思想については、その「無二智」を勝義無自性とするのにたいして、

〔主観・客観の〕二つのない〔三昧の〕心と言っても、結局〔経験的な〕「もの」になるので、勝義〔の真実〕として適当とは言えない。

と的確な批判を示している。それまでのチベット人の誰も口にしなかった優れた認識であった。

世俗と勝義の関係については、「特質がない(無自性)という点で〔世俗と勝義の〕特徴は同一である」とする『般若経』からの引用を掲げた後、「有と無のこの二つがないのがものの在り方である」とする引用文も掲げる。その注釈を見ると、後代の如来蔵思想家シャーキャ・チョクデンの紹介する中観と同

じく勝義は「有」ではないが、世俗は「無」ではないと言う主張を持っていたように思われる。

後者について「名称はそれら自体(勝義)を吟味するための表現者として成り立っている」として、世俗を代表する言語表現が虚構でないと言う主張の支えにしているからである。世俗の世界は勝義を原因とする幻像の縁起から成り立っているので、根のない虚構ではない。しかし、中観で言われる「無」の否定は、世俗の幻像を先験的な静止した自相として支えるために述べられているのではない。勝義の「無自性」を定義するために「有」と並べて「無」が否定される、そこにしか意義がない。

従って、サキャ派の伝統的な、「無」に対する主体的な執着の禁止の意味が誤っているのと同様に、この解釈も正しいとは言えない。ただ、世俗は根拠のない虚構ではないから「言語表現に拠らないで勝義は悟れない」と繰り返して述べ、当然であるが、「不立文字」「教外別伝」を否定している。

サパンが後年モンゴルのグデン王を訪ねたおり、霊州で書かれたとされる『教義正説』には、「瑜伽行中観派」の名とその定義が見え、世俗を重視したシャーンタラクシタ師弟を「如幻中観」として、自分たちのように世俗に先験的な自相があるとするのが中観一般であるかのように見て、それとは別のものとしている。

この時、サパン自らが依って立つ中観自立論証派の立場を説明する際、アティーシャと全く同じように、空間的な実体性しか否定しえない「離一多性証明」のみによって中観派の「無自性」が証明されるものとしたうえ、不用意に「影像」と「虚空の蓮華」の譬えを区別しないで示している。この限りでもサパンは否定される「無」の意味を、外界の「有」を除いた跡の虚空的空間ばかりか、そこから抽象され、概念化により実体的時間を付加されたものも含むとは理解していなかったと言うべきであろう。

彼の言うところは、最終的な勝義としてほとんど「畢竟無」の理解に立った「無自性」を認めるので、

顕現している世俗世界をシャーンタラクシタ師弟のように「幻」と見て、本質的には「無自性」であるとするのではない。

顕れるとおりのもの(自相)がまぎれのない自体の特質(自性)として存在することは否定されるが、顕れることそれだけ(自相)は否定されない。

として、「縄」を見て「蛇」だと思う誤認の過失を排除した上でならば、知覚に経験されるままの形を外界が持つと見て、それまで「幻」として否定できないと言い、この「自相」の究極を「無自性」として、外界の背後に勝義をおき、明らかにバヴィヤに従った立場を見せている。彼もイェシェーデを過信してシャーンタラクシタ師弟の哲学を吟味していない。

5　サパンの「空間」論と「時間」論の破綻

サパンもガムポパのように「空間」と「時間」とを明らかに二分して、関わりのない二つの次元に属するものとしていた。その主著『正理の蔵』と自作の注釈に明らかであるが、空間的実体を認める知覚にサパンの寄せる信頼は厚かった。経験上の立場から、知覚されるものを吟味して「極微」、つまり、哲学的な原子を見ると、中央の「極微」は部分を持っているが、それが究極的に更に砕かれると部分のないものになると言う。

このように「自相」と「無自性」の関わりを事もなげに説明した。無限小が零になるとしたのである。勿論、知覚の世界が実体的時間の虚構を通じて展開されると考えるわけはなかった。

次に実体的時間を否定する議論が展開される。そこでは唯識派の依用する「刹那滅」を否定する。刹那は経過的性格で構想されている限り、前・中・後の三部分を持つが、それら三部分を同時とすれば過

去と未来が現在になってしまう。従って、部分はありえないとした上で、「今生じている刹那の一つとは別に「現実」の在りようはないので、刹那には部分がないとされる〔仏の〕御真意はこれであると思われる」と結んでいる。彼の主張には、〈時〉の経過を「現在」の停滞的内容にしてはならないと言う自覚があり、実体的時間への反省が見られる。

このような過去と未来の間に置かれた「部分のない刹那」に、実体的な空間である「もの」を挟もうとしても成立しないと言う。停滞する時間が現実に存在しないため、別に先験的に認められる実体的空間は成立を許されないとするのである。この視点は鋭いものを持っていた。しかし、この場合サパンは、実体的「現在」が実体的空間の知覚を許しているとまでは知らなくとも、先験的に実体的空間を認める時、既にその存在の恒久性が許されていることに考え及ばねばならなかった。

「もの」が知覚と無関係に「自相」によってあると言うことは、それがたとえ生滅によって変化させられることがあり得ようとも、「もの」として在りつづけることしか意味しないからである。つまり、「自相」をもつ実体的空間が認められる時、必然的に、それを許す実体的時間も認められていることになるので、残念ながらサパンの議論は成り立たない。

この奇妙な論理に基づいてサパンは、「部分のない刹那」にもあるはずの空間的な実体的存在を認め、それを「効果的作用の能力の勝義」と称している。「効果的作用」と言うのは、関わりを持つ全ての人の知覚に静止的表象を作りうる働きであり、その「能力」とされているのは一般にその「能力を持つもの」を意味している(但し、筆者は「能力」を外界の「無自性」な潜在能力の意味に用いている)。

サパンは問題のその存在を「壊れるもの」であると言う。しかし、そのようであれば、それは虚構された「現在」の停滞の間に、外界の「能力」が〈時〉の経過分だけ「作用」を持って、知覚にもたらし得

た静止的「効果」以外の何物でもない。「効果的作用の能力」も実体的時間の停滞が虚構されない限り、静止的「効果」の実体的空間は縁起させられないから「壊れるもの」にはなりえないのである。つまり、サパンの言うこの「部分のない〔今の〕刹那」には、実は知覚される世俗的「現実」を載せた「現在」と言う実体的な時間がなお断ち切られていないのである。

6　新サキャ派の活躍

サパンの後にはパクパ・ロドゥー・ギェルツェン(一二三五―八〇)が出て、一二六〇年、元のフビライの帝師に任命され、絶大な信任を得て、チベットの仏教教団がこの支配者から優遇される数々の方策を講じた。そのためチベットの教団社会はますます発展した。また、元の宮廷に対する布教も次第に効果を挙げていったので、チベット人達は支配者に対する真の怖れを忘れていった。他方、元の宮廷にはタントラ仏教が蔓延して、次の時代の歴史家によれば、この王朝の滅亡を早めたとさえ言われている。

サキャ派は元朝の厚遇に遇って社会的にも経済的にも潤い、大宗派に発展していった。元朝滅亡後のサキャ派には、クン氏の家系に属さずにサキャ派の教学を奉じた人々が名を成した。これらの人々はシャーキャシュリーバドラ由来の具足戒を受け、顕密二教を兼修して「新サキャ派」とも呼ばれた。彼らの中で顕教をよくしたものにヤクトゥク・サンギェーペル(一三五〇―一四一四)とレンダワ・シュンヌ・ロドゥー(一三四九―一四一二)なるものが現れた。それぞれ中観自立論証派と中観帰謬論証派の教義を講じ、優れた学者を輩出させた。後者の弟子には後段で詳説するツォンカパが現れ、その宗徒が帰謬論証派の見解を鼓吹したため、いつとはなく、新サキャ派では自立論証派の見解がこれに対抗して取られるようになった。

サキャ派ではクン氏最後の学匠ラマダムパ以後、コンカル、ゴル、ツァルの三派を生じた。コンカル派には明朝に招かれたクン氏の「大乗法王」クンガ・タシーがいた。ゴル派はゴル・クンガ・サンポ(一三八二―一四五六)によって一四二九年に建立されたエヴァム僧院を中心に栄え、ロントゥン・マウェーセンゲからラプチャムパ・サンギェーペルを経てコラムパ・ソナム・センゲ(一四二九―八九)に至るヤクトゥク以来の伝統によって、チベット仏教に黄金時代をもたらした。特にタナク・ドルジェデンを建てたコラムパは顕密にわたる大部な著作を残し、中でもサパンの論理学を祖述して気を吐いた。

コラムパと同時代に活躍した異色の論師としてセルドク・パンチェンと呼ばれたシャーキャ・チョクンデン(一四二八―一五〇七)がいた。彼はサンプに学び、ロントゥンの教えを受け、更に、ツァンに赴いて「大乗法王」から「道果説」を授けられ、ゴル・クンガ・サンポの許で具足戒を受けた。初めいわゆる瑜伽行中観派の見解を重んじていたが、その本音にあった唯識学に次第に傾倒し、「弥勒の五法」を重視して、そのうちの『宝性論』を最も優れたものとする立場を取った。このようにして『宝性論』の如来蔵思想を唯識教学と組み合わせて、中観派の説く「自性空」説に対して「他性空」説を唱え、「空」の「基」である主・客二観の相対を超えた「根本智」は絶対的な「有」であり、それは「如来蔵」として全ての人々に本来具わっているとした。

彼より先にチョナン派がこの「他性空」説を唱えていたのは後段で見るとおりであるが、それらよりは整理されていて、仏教の諸説を伝承どおりに捉えて会通を試みた場合に起こる問題点を腹蔵無く示しているので注目に値する。しかし、サキャ派からは、伝統的教学とサパンの中観思想との間で寝ている矛盾の子を起こすものとしてか敬遠された。

7　如来蔵「他性空」説

吐蕃王国の八世紀末にシャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟が基礎を定めた中観仏教が、一一世紀の仏教再興以後チベットで再び信奉されたわけではなかった。アティーシャ以後、中観仏教を信奉しているつもりで、実は形象虚偽派の唯識思想ないしは如来蔵思想を奉じて、タントラ仏教を修める立場が圧倒的に多かった。ようやくサキャパンディタに至って中観自立論証派の主張が押し出され、実体的時間を否定する立場から空間的実体を吟味する試みも示されたが、既に見たように成功しなかった。しかしながら、それまでの「無二智」とか「如来蔵」を専ら勝義の実在とする立場が明確に否定されたので、少なからぬ動揺がこの国の仏教界にあったと思われる。

アティーシャの立場と呼応するかのように、サンプ僧院を中心にしてゴク・ロデン・シェーラプの頃から「弥勒の五法」と呼ばれた一群の教理書が尊重された。そこには唯識系の書物とともに、如来蔵思想を組織的に論述した『宝性論』が含まれていた。この『宝性論』に沿った立場を正直に主張したのがチョナン一切智者とも呼ばれたトルプパ・シェーラプ・ギェルツェン（一二九二―一三六一）であった。

彼の属するチョナン派は、後代有名なターラナータを出すが、開祖のトゥクジェ・ツォンドゥー（一二四三―一三一三）はパクパの弟子でもあって、サキャ派の密教と新しい密教の『時輪（カーラチャクラ）タントラ』も学んで、一四世紀初めにツァンのチョモナンに僧院を建立した。

タントラ仏教の修習には如来蔵思想が不可欠であり、歴史的にも如来蔵思想がタントラ仏教の発生を促したものと思われるから、タントラ仏教を信奉する立場では、シェーラプ・ギェルツェンの解釈に分があるようにしか思えない。しかし、タントラ仏教についてチベット最高の論述者であったプトゥン・

リンチェントゥプ(一二九〇―一三六四)は、如来蔵思想そのものを中観派の見地で理解して、如来蔵思想は教えを受けるものの理解力の便宜に従って説かれたものと主張した。そこに、ツォンカパの出現を控えて、チベット仏教界が中観思想にたいして既に熟した理解を持つに到っていたことが見えている。

シェーラプ・ギェルツェンが一三四八年に書いた『了義大海』の「他性空」説を見よう。一般に「了義」は仏の悟りの内容に関する記述であり、「未了義」のように修道の為の便宜にしたがって述べられたものではないとされる。従って、如来蔵思想が「了義」であるか否かが論点になってくる。

もしも如来蔵を了義と主張しようとしても、他の人々が中観の流儀では〔そのように〕主張できないのであると言うならば、〔中観派の始祖〕聖ナーガールジュナ(龍樹)御前の仰せでは次のようである〔のを見てほしい。〕〔龍樹作とされている〕『讃法界』では、「誰であれ、〔それを〕全く知らないならば〔過去・現在・未来の〕三世を輪廻するものとなる。全ての有情に確かに宿する〔そのような〕法界に礼拝する。何であれ輪廻の因となっているものそのものを浄めることにより、清浄なるものそれ自体が涅槃する。法身もまたそれ自体である。あたかも牛乳と混じり合っていることによってバターの本質が顕れないのと同様に、煩悩と混じり合っていることによって法界をもまた〔人は〕見ることがないのである。(中略)法界は不生である。決して滅することはない。全ての時に煩悩はなく、初めも中間も終わりもそれを離れている。あたかも瑠璃の宝が全ての時に光り輝くが、石の中にある時は、その光りは輝かないのである。……」とあり、(中略)また、「……」と言うことなど〔によってナーガールジュナは〕法界と法身と輝く光りを自性とする心と自生の智慧などが同義の「善逝蔵(ぜんぜいぞう)」(如来蔵)であることを多くの例をとおして広く仰せられ、それが一切の仏の住所であるとも、このアーチャリヤが仰せになり「これは勝義諦であって、即ち、顕現なく、特相もない。勝義諦と

言われるものは一切如来の安住するところである」とあり、……としている。「不生・不滅」は前にも述べたように、中観派以外では永遠の意味であり、そのような「法界」が全ての人々に分有されているのである。この如来蔵は、煩悩の源である「顕現」をもたない、「主・客二観」の対立を知覚しないとされる。同じことを「特相もない」と言う。しかし、このような「勝義諦」は結局経験されるものであるから「勝義とはいえない」とするのがサパンの見解であった。

続くところで、チャンドラキールティの『入中論』に「如来蔵は了義であることが否定されているのではないか」との設問があるのに答える形で、タントラ仏教の注釈者としての全く別のチャンドラキールティによる『秘密集会』の注釈書などから引用文を示して弁護している。シェーラプ・ギェルツェンにとって中観派の巨匠達の作品とされるものから如来蔵を認める発言が引き出されることで、その立場が確立されるのである。アティーシャ以来「中観」の名の下で事実上「他性空」説が主張されてきたからであった。

彼の理解では、「空」というのは、「もの」にそれ自体の特質とされるような恒常性をもった、具体的であれ抽象的であれ実体的空間を占める何かが否定されるわけでなく、「無常」であるという意味でもない。人々が誰でも持っている如来蔵にはどのような迷いの惑乱もない、主・客二観の対立によって起こる妄想の汚れがないと言う意味なのである。

唯識派では、主・客二観の対立を取り去って、「知識」から転じた「無二智」は、「勝義無自性」であって、純粋な「依他起性（えたきしょう）」のものとされている。「依他起性」と言うのは、刹那に分断された時々刻々、「心」は生滅によって変化するが、分断された一つ一つが前のものに依存していて独立していないことを指す。ところが、純粋な「依他起性」でもある「無二智」は「円成実性（えんじょうじっしょう）」と規定され、他に変わら

ない永遠の存在とも定義される。中観派の「空」がそれ自体の特質、つまり、自性について「空」を言うのと対立させて「他性空」と称し、前者が「無常」を言うのとは逆に、「常住堅固」な如来蔵の実在を主張すると見られるのである。

しかし、その「無二智」は純粋であれ、「依他起性」のものであれば、たとえ、虚空の如く無色、無形であれ、実は生滅するかりそめの形で縁起生するものになり、シャーンタラクシタ師弟によれば、幻の如き表象を通じて経験される世界に他ならない。従って、サパンも言うように勝義とは言えない。とすれば、修道の為に言及された「未了義」の説とならざるを得ない。シェーラプ・ギェルツェンはこのような批判に当然のことながら抵抗する。

『宝性論』に「雲と夢と幻の如く、あれやこれやに於ける所知の一切、全ての様相は空であるとおっしゃった後にまた、ここで勝者(仏)達は人々に仏の本質があると何故おっしゃったのか〔と言うと〕、怯懦心、弱い人々への蔑み、邪(よこしま)な見方、正しい法を謗る、自を誇るという五つの過失を持つものに、それらを捨てさせるためにおっしゃったのである」とあるが、〔これは〕善逝蔵を未了義とおっしゃったのではないかと言うならば、そうではない。即ち、この教義に未了義として示す語句は何もないからである……

右に見られるように、苦しい弁明を空しく加えるが、五つの過失の除去は、悟りそのものに直結しないから、修道のために言及されたとしか言えないであろう。

但し、シェーラプ・ギェルツェンは、中国、日本に見られるように、この如来蔵を理解したり、信じたり、自覚したりすることで悟りが得られるとしているのではない。客塵や垢を如来蔵から取り除くための修道を、「自性空」説を主張する人達と同じように必要であるとしているのである。

8　プトゥンによる如来蔵の中観的理解

シェーラプ・ギェルツェンには、どちらかと言うと凡庸で、哲学的議論に不向きな洞察力しか感じられないが、プトゥンの議論は研ぎ澄まされている。プトゥンはツァンのトプ、シャルーの二寺に歴住し、タントラ仏教一般に通暁して特に『時輪タントラ』を究めていた。従って、天文、暦学にも深い知識を持っていた。更に、チベット大蔵経の整理、編集、目録の編纂者としての功績は絶大なものがあった。彼の顕教に関する著作は僅かしかないが、そのうちに如来蔵思想を中観帰謬論証派的立場から懇切丁寧に説いた名著『如来蔵を明示し、麗しくする飾り』がある。このような理解はわが国の仏教にはほとんど知られていないので、多少詳しく紹介したい。

如来蔵を「勝義の空」として、全ての人々に本有のものとする場合の難点を、プトゥンの弟子ダツェパは次のように説明する。

ある者の言うところでは、勝義の〔智慧、福徳〕二資糧の蓄積、〔それを持つ〕勝義の仏性は人々の中に本来具わっているものとされる。それらが勝義において人々の自性として完備されていると言うのらしい。他方、〔現に〕悟っていない全ての人々は、世俗の二資糧の蓄積が全うされていないし、〔煩悩、所知の〕二障も捨てられていないので、〔世俗では〕悟ることはない。とすれば、（中略）こうした人は、勝義において所知一切を明瞭に知悉した後、世俗においては所知の一端も知らないのだと主張されるのにひとしいから、愚者を喜ばせるだけの説に尽きて学者には信じられない。

勝義と世俗は、同じものの真相と、それが知覚に顕れたものの相違であるから、同時に別のものとしてあれば、永久に一方が他方になると言う性質のものではない。従って、如来蔵を先ず世俗であるとしな

ければ、煩悩を捨て、実体的執着を離れて現実に仏になると言う形の修道も成り立たないのである。

次に如来蔵が修道の便宜のために説かれたとするプトゥンは、それが永遠の真理などと言う実体でないとしなければ、〔変転生成がありえないから〕凡夫が仏になることもあり得ないと言う立場を示す。

さらに、如来蔵を「我」と称する場合の意義について、『涅槃経』を引用して説明する。

「一切法は「無我」であって、如来蔵は最も正確に言えば「存在しない」と言うなら、愚かな凡夫達は〔実体的な有、無の〕二つとして〔の一方の無だと〕考える。般若の智のある学者は、それは自性のある〔即ち実体的な〕ものの〔有、無〕二つとしては存在しないと〔言う意味に〕了解する。換言すれば、二つとして存在しないこととは最も正確なことそのものである。（中略）〔「我」と称しても〕如来蔵の意味はこのように不可思議であり、……（中略）私は以前に『聖大般若波羅蜜多』の経に依っても我と無我なるものは〔実体的な〕特質によって〔考えられるような有、無の〕二つとしては存在しないと説いたのである」とお説きになっているので、仏の御真意は我の有、無を言う実体的な捉え方の論説を退けたところに思し召しがあった。

とあるように『般若経』によって説かれた「空」の理解によって、「我」と称せられる如来蔵の真義が捉えられねばならないと主張する。ここで「無自性」「空」を、実に正確に「自性のある〔即ち、実体的な〕ものの〔有、無〕二つとしては存在しない」と捉え、「無我」を実体視して、概念化した場合の否定にもなっているのが観察される。実体的な「無」の否定が、仏教再興以後の議論で初めて正確な理解の下で示されたのである。

『涅槃経』によると、「我と言われるものが不変で常住の在り方を持つもの（有）であるならば、人は苦と離れることのないものになるであろう。もし、我と言われるものが〔全く〕ない（無）であるなら

ば、梵行などが役に立つ目的が無くなるであろう。……」

と引用して「我」の「無自性」でなくてはならない理由を掲げている。また、名称によって指されるところを、実体として捉えてしまう人間の抜きがたい習性を嘆き、最も正確な言語表現を取る場合に、言葉に対応する実体的な様相を外の世界に認めないと言う立場を取っている。そのような宣言はしていないが、たしかに中観帰謬論証派の系列にある。

今、「輪廻即涅槃」の捉え方を見ると、

声聞、独覚は輪廻を捨てるべきものとし、涅槃を取るべきものと主張する。輪廻には過失があり涅槃には功徳があると理解して、輪廻、涅槃を全く異なるものとして執着する。(中略)〔それらはいずれも〕最も正しくは、そのように〔実体として〕は成立しえない。最も正しくは、罪障それ自体も自性としては実体のないもの……(中略)それにもかかわらず、〔輪廻を実体的に考え〕最も正しいものではありえない罪悪と取り、〔疎かにして〕最も正しいもの(「無自性」な輪廻)の功徳を損ない滅ずる。それらのことに対する匡正政策として、如来蔵を「我」とし、常住、堅固、不変なるものとしたのであって……

「輪廻」と言うのは太初以来の生物的な我執の結果、知覚主体の苦悩する生き方であり、「涅槃」は「無自性」を悟って我執の苦しみを克服した状態である。およそ外界にそのような特徴(自性)を持ったいずれかの状態が出現するわけでも、あり続けるわけでもない。このことを本当に知れば、我執から開放されて、憑きものが落ちたように「輪廻」の世界がそのまま「涅槃」の境地になる。これが「輪廻即涅槃」の意味であって、「輪廻即涅槃」が外界に転がっているのを見つけるのではない。また、両者とも「無自性」だから同じだというのではなく、わかりやすく言うと、共に「無自性」の姿で、それぞれ

が縁起する因果関係を待っているとでも言えるかもしれない。

右に似た考え方をわが国の道元も示している。アサンガ(無着)の明らかな唯識的見解も、プトゥンは中観的立場で理解しているのが、この議論の中にも見られる。

後年、プトゥンの弟子たちからタントラ仏教を学んだツォンカパが、タントラ仏教の立場として中観帰謬論証派の教理を主張したが、その背景にプトゥンの如来蔵思想理解が先駆的な役割を果たしていたと考えて大過がないであろう。

9　ニンマ派の「大究竟」

チベット仏教のうちで下層階級一般に隠然として揺るがぬ根を張っている宗派がある。それがニンマ派である。「古派」の意味であって、吐蕃王国以来の伝統を保っている。ただ、正統仏教の相続者ではない。彼らの言うところでは、サムイェー大僧院建設に当たって地鎮の儀式を取りしきったパドマサンバヴァ(蓮華生)、チベット名でペーマ・ジュンネーと呼ばれる行者がいたが、彼によって伝えられたタントラ仏教を信奉した人々の流れである。

別に、チベットで禁止された摩訶衍の禅宗が、九世紀に入って更にラディカルな南宗禅系の考え方として復活し、カワ・ペルツェクの『哲学的見解の階梯』にも跡を残したが、彼らはやがて、思想統制の解消したいわゆる「破仏」後の時代を通じて、これも「大究竟(ゾクチェン)」の名で継承した。

吐蕃時代にも「性瑜伽」を内容としたタントラ仏教は密かに行われていたらしく、この教義の大本になった『秘密集会(グヒヤサマージャ)タントラ』は、後代成立の第一八章を別として、このころ翻訳されたものが敦煌文献の中に残っている。また、『古派タントラ集』にも類似のものが見られる。

「破仏」後の時期に、古派は民間宗教とも広く結びついて仏教の普及に大きい役割を果たした。彼らは新しいボン教の成立を促し、かたや「性瑜伽」や呪殺の流行をもたらした。これが仏教復興運動に火をつけたことは既に述べたとおりである。

再興した仏教では形象虚偽派の唯識の立場が事実上喧伝されたが、「大究竟」を最高の教義とした古派では、その源と思われる中国南宗禅と全く同様に形象真実派の流れを汲む如来蔵思想が基本的立場になった。従って、華厳哲学系の本覚思想と類似の主張に終始する。そこでは引用文こそ未だ確認されないが、僧肇（そうじょう）の作品とされ、実は八世紀後半の禅宗系の偽作『宝蔵論』の示す理念と極めて近いものが読み取られる。つまり、『老子道徳経』の思想が仏教の語り口で語られているとも言えるのである。

この「大究竟」の考え方を『七(宝)蔵』と呼ばれる作品群に分けて集成したのが、ニンマ派最高の学者とされるロンチェン・ラプチャムパ（一三〇三―六三）であった。『七蔵』の中にはかなりの異解も収録されているが、内容は彼らの分類で言う「心部」「界部」「秘訣部」から成り立っている。そのうちの「心部」「界部」は、前者が世俗諦的側面を、後者が勝義諦的側面を、彼らの流儀で最も正確に記述したとされるものである。これらを総合した立場から彼らの独特の修道法に触れているのが「秘訣部」である。

『七蔵』の一つ『真如の宝蔵』は、彼らの主張を総括的に示している。

虚空と等しい菩提心の大界にあっては、〔個々の心が〕いかように顕れようとも、そのまま無自性であり、あたかも広大な虚空の界際にあって、その中にある四要素の変転が何と顕れようとも、「空」であるその様相に自性がないのと同様に、菩提心の〔派生である個々の心の〕顕れた様態もそのようである。

勿論、外界の存在は認められていない。しかし、心の顕れは虚妄なものとはされていない。別のところからの譬えを引くと、大海の白波のように様々な顕れにもかかわらず海水としては同じ水であると言う。ここで言う「無自性」とは、「縁起」とはどのような関わりもない「自性なき(無なる)自性」であり、永遠の「無」、つまり、実体的な「畢竟無」である。これを「本質としての空」と名づけている。法界は大海であり、菩提心は海水である。それは法性とも心性とも言及され、如来蔵に比定されてよい。実体的空間の「虚空」そのものがその「空」「無」の譬えになっている。

10　三世否定と因果否定

〔心に〕顕れている一切の様態は、顕れているその時に「菩提心」の外に出ることなく、「無」そのままであって、いわば夢が眠りの外に出ることなく、顕れた時に自性がないのに似ている。と言う。様相は多様でも本性は不変の「無」であるから、様相も本質としては「無」であり、その多様性は改めて否定される理由がないと言うことになる。「心部」の主張はここに尽きている。「菩提心」は「自生の根本智」とも呼ばれるが、その記述に虚無的な非仏教的な色が見えてくる。

真実義の中核である自性の根本智にあっては、因果がないため、輪廻と言う険難の素地が絶たれていて無い。そこには善悪がないので〔業の果がなく〕、輪廻を超えて禍福が平等である。錯誤の過失がないので、三世〔の果報〕が定まらない。

このようにして、ないない尽くしが始まるが、その源に「縁起」をおくことがないため、経過する〈時〉は忘れられ、静止したものを媒介として、「刹那」に区切られた「時」だけが視野に入り、それも空間化して思弁されるため、「畢竟無」としてしか思い浮かばない。従って、「三時」、つまり、過去、現在、

未来の否定がある。右の引用文は注釈部分にあるものを用いているが、本文の頌にも言う。

正理によって調べても、〔「時」に〕部分となるものは無く、微塵ほども認められない。刹那に部分がない〔から〕、捉えられる客観も捉える主観もありえないままに只今の「時」というものから〔虚無の〕真実義が核心としてある〔ことが知られる〕。〔このように〕よく吟味した時に〔「時」が〕無いのと同じく、吟味しない〔時にも〕それとは別の〔事情は〕何もない。言語表現だけによってさえも、それとは異なって〔「時」は〕対象として把握されることはないから、〔知覚が持つ〕一切の表象のことごとくの在り方は、常時「無」そのものである。幻の如く実体なき自性であると知れ。

最後の一節は中観派と同じ表現であるが、全く意味は異なり、虚無であることを言う。サキャパンディタは現在の「時」に停滞を認めない立場にいながら、空間を時間と独立に理解して、空間が先験的に成立するものとしたため、事実上現行の「時」に実体的停滞を許してしまった。古派も時間と空間とを同じように全く独立無関係のものとしているが、更に、「時」を最初から空間的に扱い、それの持つ停滞のない経過的性格を全く認め得なかった。

その上で空間的な「時」に部分の無いことを言ったため、「時」は簡単に「畢竟無」になってしまった。そのため、現に実体的な時間の停滞を虚構して見ている「幻」の表象を、本質的には中観派の言う「無自性」なものであるとは評価しないで、全く存在し得ないものであるとした。しかし、「時」の経過的性格を否定したため、かえって実体的な時間を全面的に虚構して、それを意識しないで「常時「無」そのものである」と言うに至ったのである。ここに「界部」の主張が尽くされている。また、古派の虚無主義が持つ三世も因果も認めない非仏教的な誤りの源がありありと見えている。

11　修道無用論者の修道

現象世界の善悪、因果、様々の差別相に一切意義を認めないで「無為自然」をしかるべき人間の在り方とするから、

業の余殃の無い法性に身をおきながら、常に空性の修習のために座禅する大士と、空性を刹那であれ心に思ったことのない人物二人の正覚に微塵の区別もありえない。

と言うが、口走ったのでなく、この旨を確信する。

「本来解脱している自生本智」が遊戯しているだけのこの世界で、今改めて努力精進する必要はどこにもないと言うので、修道無用論となり、同じ如来蔵思想を説いていても、この世の顕れを「迷いの惑乱」に基づく汚れと見て、修道によって現象世界の「汚れ」を脱するように努めている人々や、如来蔵思想を採らない人々からは非難された。「大究竟」には、般若の修習による智慧の完成と、利他行など方便による福徳の積み重ねと言う二つによる「根本智」の成就が無視されていると見られたのであるが、その糾弾は当然の結果であろう。

このような非難を免れるためにあからさまな修正が「秘訣部」で述べられ、二つの修道方が説明されるようになった。「諸々の因果の在り方は天賦の劣った凡夫を導く教えであり」と嘯きながら、浄、不浄などの区別に口を滑らせ、結局知覚される世界について「伝染病の熱の力によって迷いの惑乱が現れるように、心の迷いの惑乱によって輪廻の顕れが自ら昇るけれども……」と言って、なかったはずの「迷いの惑乱」を登場させ、形象虚偽派の主張を口走る粗末に堕ちている。

修道法の一つは「あらゆる現象は一つの法界の自らの顕れであり、本来解脱しているから、あるがま

までよい」と言う覚悟を得る為の三昧である。皮肉なことに、修道が無用であると悟る修道であり、「テクチュ」と呼ぶ。「テク」とは「あるがまま」を妨げている「硬」の意味であり、「チュ」は「断」を意味する。禅定法と理解してよいであろう。

いま一つの方は、密教的な修道法であって「トゥゲル」と呼ばれる。「超えて渡る」意味である。それは「性瑜伽」で構成されているが、そこには第四灌頂に依る精神的三昧への転換がない。また、形象真実派であるところから、わざわざ「生起次第」を設けて経験主体に自己浄化の暗示に浸らせ、最後にその虚構性を自覚することで性の罪障意識を免れようとする手続きは取らない。

ただ、彼らの立場では因果を免れているのにもかかわらず、前行として罪障からの開放の自己暗示を行う。本行の「性瑜伽」においても罪業を免れるために特殊な修習姿勢をとってその効果を自己暗示する。このようにして独特の呼吸法と「性瑜伽」を通じて「四顕現」と称する幻覚の体験をもつ。その時に見る光明によって「自性清浄の虚空(法界)に法性真実義の虚空(心性、自生本智)があまねく満ちる」ことを悟る。「(個人の心をとおして)あらゆる形で戯れ顕れる唯一法界が遮られることなく、区別されることなく、量りきれることなく、坦々縹渺として」いることが見られると言う。

彼らの修道法が「性瑜伽」に終始していることに他の密教との大きな相違があり、その修道法で得られる成果が視覚に幻覚として顕れるところにも特異なものがある。しかも、修道無用論者が唱えた修道であったから、チベットの正統派、特に間もなく登場する改革派から全く評価されなかった。

四　ツォンカパの仏教改革

1　改革者ツォンカパの経歴

ツォンカパ・ロサン・タクパ(一三五七―一四一九)が登場するまでのチベットの仏教界では、吐蕃時代に導入された中観仏教は影をひそめ、瑜伽行中観派の名のもとで、形象虚偽派の唯識思想を仏教の中心的な教えと考える人達が多かった。こうした傾向の中でサンプの大僧院では中観仏教をめぐって論争が展開され、サンプ僧院にも宗派の拠点をもつサキャ派では、サパンに到ってサキャ派の伝統的哲学を離れた中観自立論証派の見解が取られた。その後サキャ派では帰謬論証派の意見を持つものも現れ、それぞれ同調者をあつめていた。これとは別にサキャ派系のシャルー寺に住持したプトゥンは、密教に造詣が深かったものの帰謬論証派の見解に立ち、大蔵経の編纂者としても功績をあげ、新しい時代の到来を準備していた。

ツォンカパは元朝の支配がようやく緩んだころ青海地方の西寧近辺、チベット名でツォンカと呼ばれるツォンチュ河畔の地に生まれた。七歳の時出家してロサン・タクパの名を得た。一六歳の時師の許しを得て中央チベットに向かい、一三七四年秋、ウー地方のディグン・ティルに着いた。そこからツェル、ニェタン、サンプなどで学んだが、既に『般若経』に関する論議で敵はいなかったと言われる。

一九歳でツァン地方に向かい、シャルー寺に到ってプトゥンの後継者から『勝楽タントラ』の灌頂を受けた。ついでナルタンを経てサキャに赴き、ガムリン、チョナン、ボドンなどで論議を重ね、再びナルタンに来て学び、ギャンツェに近いツェチェンでサキャ派のニャク・クンガペルから『般若経』について講義を受け、感動して更に学びたいと申し出て、その弟子レンダワに紹介された。

この後いったんラッサやキョルモルンで学び、再びツァンに行き、ネニンで冬を過ごし、サキャに到

ってレンダワの許で小乗の『阿毘達磨集論』などを学び、翌年その供をしてガムリンに行き、師からこの書の注釈や論理学の『量釈自注』の釈義を聞いた。

この年ウー地方に出ていったん帰国も考えたが断念した。翌年ナルタンに戻って因明(論理学)を学び、レンダワが到ると知って秋にボドンに赴き、彼から中観、因明、阿毘達磨、般若、律を聴き、特に『入中論』を詳しく学び、生涯の師とした。ついで師と連れ立ってサキャに到り、そこを振出しにウー地方のツェル、サンプ、ツェタンなどで論議によって学習の成果を確かめ、一三八一年、山南のヤルルンでシャーキャシュリー由来の具足戒を受けた。

この後パクモドゥ派の本山テルを訪れ、ウンに出て、ラッサの南、キシュのツェルに到った。この頃から般若経類の注釈『セルテン』を著し、ニェタン、デワチェンで書き終えた。その後『時輪タントラ』を学び、また、ヤルルンを訪れた後キシュに戻り、その地に到ったレンダワに会って広く教えを受けた。

一三九〇年、タントラを学ぶためとレンダワの教えに接する為にツァンに向かった。その途中ロンでラマ・ウマパ(別名パボ・ドルジェ)と会った。タクツァンでレンダワに会い、後『秘密集会タントラ』の釈義を聴き、更に『時輪タントラ』を学びたいと思っていた時、師からタントラをしばらく止めて顕教学習に専心するように勧められたが、志を翻さなかった。

やがてロンに赴いてウマパと会い、文殊関係タントラを学び、秋の末にツァン地方のニャントゥでプトゥンの弟子チューキ・ペルワから『時輪タントラ』を初めプトゥン流のタントラを学び、瑜伽を実習した。更にシャルーに赴いてプトゥンの別の弟子から瑜伽タントラなどを学んだ。それだけに止まらず、チューキ・ペルワをパナムに招いて『秘密集会タントラ』の二流儀についてプトゥン由来の教えを受け、

シャルーで瑜伽タントラを更に学んだ。一三九二年にウマパに導かれて、文殊を本尊とするタントラの修習で決定的な神秘的体験を得たと言われる。

その後ウルカ、タクポで修習を重ね、ジンチの仏殿を修復した後九五年にロダクに到り、ケンチェン・ナムカ・ギェルツェンからカダム派二系統の修道次第を学んだ。ついで南チベットのニェルを訪ね、ウルカに戻って布教に従った。

一四〇〇年西チベットから帰ったレンダワは、ウーのガワドンにいたツォンカパを訪ねた。二人は連れ立ってラデンで冬を過ごし、翌年の夏安居を、レンダワのタントラの師ロチェン・キャプチョク・ペルサンも加えてナムツェディンで過ごした。レンダワがツァンに帰った後、ツォンカパはラデンに到り、庵を結んでロチェンの勧めに従って一四〇二年『菩提道次第論』を著作した。

その後ウルカで『秘密集会タントラ』を説き、ロチェンの請いをいれて一四〇五年『秘密道次第論』を完成した。一四〇七、八年と続けて『中論』の釈義『正理大海』、了義・未了義の区別を説いた『善説心髄』を著した。その頃、明の永楽帝の招きをうけたが固辞して、セラ大僧院開祖シャーキャ・イェシェーを代理に遣わした。

また、トゥルナン(大招寺)の改修に当たっていたが、完成を機会に「大祈願法会」(ムンラム・チェンモ)を一四〇九年一月から始めた。同じ年弟子たちが進めていたガンデン大僧院が完成して翌年ツォンカパが入寺した。一一年ここで『秘密集会秘訣五次第照明の灯火』を書き上げた。

一四年パクモドゥの闡化王の招きにあい、ウンのタシー・ドカに赴いて説法したが、ガンデン寺に帰ると、『勝楽』『秘密集会』等タントラ関係の更訂、注釈に専念し、一八年に『入中論広釈密意明示』を完成、翌年『勝楽略本タントラ』の広釈を仕上げて一〇月二五日に没した。

2　ツォンカパの中観教義

ツォンカパは中観以外の仏教の諸説を全て未了義のものとした。実在論はもとより、三昧至上主義も唯心論も初めに刈り取ってしまった。その上で中観を自立論証派と帰謬論証派とに分けるが、シャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟の説が誤って分類紹介されてきたのを放置する一方、アティーシャの説を帰謬論証派に連なるものとした上で、自らもこの派に従うとしている。

ツォンカパは天才的な鋭い論理を持った哲学者ではあったが、右に見た二点では確かに誤っていた。また、時間と空間の関わり方についても、今一歩を進めた正確な見解をつくり上げて、チャンドラキールティを超えると言うところ迄には到らなかった。ひとえにシャーンタラクシタ師弟に学ぶところが薄かったからと考えられる。

ツォンカパの帰謬論証派としての立場では、凡夫の知覚で捉えられるものは外界のありのままではないから、釈迦牟尼の正しく観じたこの世の実際の様相、つまり、「勝義」を推測する議論の根拠にはならないとされる。その議論は、知覚を根拠として構成される静止的な内容の言語表現を全面的に承認して、その論理のもとで行われてはならない。知覚される直前の、停滞のない「無自性」な在り方の世界に向かって、われわれが習慣的に持つ実体的知覚を内容として言葉を作り、それら静止相の生・滅という形で、この縁起している世界をかりそめに表現しているのであるから、それを充分意識して、生・滅を認めない正理知によって正しい議論が行われねばならないと言う。

この事をツォンカパは「言説としても自性を認めない」と表現する。この場合「言説」とは勝義に即した議論の意味である。他方、知覚される世界をそのまま言葉にした表現を「言説のみ」としている場

合もあり、「言説知」と言う表現も用いている。共に「世俗」に相当する。この世俗を正理知によって吟味する時、実在しているのでなく、「縁起している」と知られ、後に見るように、そこから「無自性」が探り出される。

先ずは「無自性」が既に確認されたものとして、それについて次のように言う。

自性について空しいとされる空性の意義は、縁起の意味であって、効果的な働きの能力について、それも空しいとされるような何もないと言う意味ではないのである。

先ず、「無自性」について、それが「縁起」から引き出されているので、「畢竟無」を意味しないと確言している。つまり、知覚に顕れているものが、「刹那滅」するものの否定から生まれた、「虚空の蓮華」のような全く無いものであって、それが見えていても錯乱の為であるとは決して言わない。

確かに知覚されるが、生滅によってしか変化の説明ができないような静止した姿を持ったものが在るのでなく、実体のないものが、それがあるかのごとく知覚に顕れる。これを「縁起している」と言っているのである。これは、シャーンタラクシタが「離一多性証明」によって、実体的空間を否定する際に、「効果的作用の能力」を持つものとされた「縁起」するもののみを対象として、その本源の姿を精査したのと変わらない。つまり、外の世界と言うか、知覚の原因について、停滞と静止相との源になる実体的な「有」と「無」とが共に否定される。それ故に「中道」と言われるのである。

3　縁起生と「無自性」

唯識系の人達に依って「不生・不滅」が全く異なった意味で用いられているのを先に見た。それは「永遠」を意味するものになっていたが、中観派ではその様な意味はない。仮に外界に独立に実在する

ものがあれば、それは永遠にありつづけ、在るものが無くなると言うことはありえない。無いものがどこからともなく忽然と現れて在るようになることもありえない。従って、そこにはいかなる変化も起こることはない。ところが、現実の世界は変化してやまない。この難点を克服するために、言語表現の世界では、この世にありえない生滅の概念を導入して実体的概念と組み合わせた。この事実を全く理解しないで議論を進めようとするのが自立論証派であるとツォンカパは言う。

彼らによると、世俗の世界では外界にものが独自の姿を持って存在するが、究極的な勝義では「無自性」であるとされる。しかし、世俗であれ、外界に何かが独立したものとしてあれば、在り続けるしかない。彼らは言葉の世界に仕掛けられている虚構に気付かないで、逆に自ら用いている言葉に即して世俗まで曲解しているだけであると主張する。例えば、サパンは世俗では「極微」に他の極微と接触するための面があるけれども、勝義で更に分割すると、面は無くなると言って、「無限小」が「零」になり得るとしたが、そのような安易な論理を斥けたのである。

ツォンカパは外界に関して唯識と自立論証派の言うところを退ける。

〔「畢竟無」しか分からない人は、〕自性について空しいとされるその「空」に対して〔全く無いと考え、知覚される時に見られる〕因果関係〔の動き〕をそこに予想できない。「有」にこだわる人は、この世を「因果関係が「無自性」〔な様相〕に在りながらそこに顕現しているので、幻のようなものである」と言うことは無い。

このようにして「断見」も「常見」も同時に否定され、虚無論、実在論がともに足場を奪われる。しかし、「幻」のような現象世界を否定しない。それが「無自性」な様相の原因から知覚にもたらされる因果関係の縁起であるとして重視する。唯心論のようにこの世を「虚空の蓮華」とか「石女（うまずめ）の子」「兎

の角」に譬えて「畢竟無」とすることがなく、縁起するその因果関係のうちに世俗の倫理が尊ばれる。ここにシャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟の説いたところに立ち戻った姿勢が見られる。

「無自性」「空」などの言葉は勿論、他の言葉もそうであるように何らかの実体に対して与えられた名ではない。言わば議論のために、停滞もなく、静止した姿もない「零」の形にある因果関係を、虚空のような「零」や「畢竟無」と区別して、あたかも「無限小」の集まりででもあるかのようにそれらの名で措定しているまでである。

従って、正理による議論の中では、措定された概念を凍結したまま、一般の場合の概念と変わらない立場で用いる。さもなくて、凍結を解いて、しかも実質的に働きがないとされる「零」と同じように扱われると、「無限小」を「零」に置き換えた場合に計算ができなくなるように表現上の立脚点を失い、論議は成り立たないで空転するとしたのである。

従って、「無自性」で指されるものも、究極的には単なる様態であって、決して実体的な時間を伴って真理として輝く概念的存在になることはない。「無自性」を真理として考える傾向を「諦執」と呼んで、ツォンカパは右の空転とともに厳しく排除して、およそ概念の実体視を決して許さなかった。

4　「無自性」の由来

中観派の「無自性」は、現象世界を正理に依って考察する時、われわれによって知覚されているものが全て「無自性」でない場合、つまり、常識どおりそれ自体の特質を持って在るとされるなら、その特徴を永遠に保ち続けなければならないので、現実に見られる運動や生成の変化を説明することができない、そう考えたところから引き出された。

常識どおりにことが運ばれるためには、新しい特徴を持ったものがどこからともなく忽然と「生起」するとしなければならない。その場合、古い特徴を持ったものの方も同じく忽然とした「消滅」を余儀無くされる。このようなことは正理から見てありえない。

このことを言うのに先立って「四句不生」と言う有名な言葉が説明される。「自より生ぜず、他より生ぜず、共(自他)より生ぜず、無因より生ぜず」と言う。今独自の特質を持って存在するものが自他のいずれからか生ずるとして、それとの継続性を保とうとすれば、生ずる時に、同じものであれ、異なったものであれ、二つが生じさせるものと生じさせられるものとして併存する事を考えねばならないが、そのように二つあることは許されない。

そこで、生ずる前と後を独立のものとして分離してみれば、前後が同じ「自」ならば永遠に変わらないものの生滅になるし、「他」から「自」が生じたのであれば、前後は継続性を保証されていないから無関係に変わるしかない。自であり、同時に他であるものは無い。そこで無因で生ずるといいたくなっても許されないことが思い知らされるのである。ここから次のように、

自相としての生起は(勝義・世俗の)二諦いずれから見てもありえない。

という引用文が示される。自立論証派は自相としての生起を世俗諦として認める。しかし、それは既に述べたように言語表現上の虚構に立った約束としてのみ理解されるべきであって、世俗の現実などではない。自相、つまり、静止した姿は、虚空ともども外界に独立してあるのではなく、知覚の上にだけあるように見え、言葉はその様な知覚の誤認された成果に基づいて構成される。従って、そこに用いられている生滅の概念は正確な論証の場合は、世俗においても外界の説明には適用できないのである。

このように知覚にしか認められない静止した姿を通じての変化を、特に名付けて「縁起生」している

と言う。映画の画面を見ているのと変わらない知覚の様態が現実にあっても、そのままの実態が外界にも起こっているわけではない。従って、知覚によって捉えられる静止した姿は、知覚が太初以来の習慣によって見るようになった幻であって、その本質は「無自性」であるとされたのである。

ただ、ツォンカパの場合、シャーンタラクシタによる「旋火輪」の説明のように、知覚の向きあっているものと知覚に顕れているものとの相違を見る際、後者に実体的な時間が絡んでいると思わせるような節は全くない。そこに、ツォンカパがイェシェーデの無責任な報告を真に受けて、シャーンタラクシタを真剣に学ばなかった歴史的な付けが見られる。

例えば、〔鏡に〕顔の影像が映る時に、小さな子供達が眼や耳などとして見えているそれが、それと同じような〔本〕物を見た時とそっくり同じに感じられるので〔鏡の中に〕そのように見えているような実物自体があるのではないと思うことができないで、実物が実際にあるか、もしくは鏡の中に入っていると思う。それと全く同様に世間の人々も経験されたり、顕れて見える全てのものの在り方について、（中略）顕れている通りのものが、それ自体の特質として外界の真相としてもあると考える。（中略）そのようなものをあるとすれば、〔顕れが〕他の因や縁に存在することと矛盾する。

とツォンカパは述べている。知覚される通りが外界にはないというだけで、両者の差や関わり方には触れていない。しかし、ツォンカパが私淑して止まないチャンドラキールティの『入中論』から引用して説明するところでは、

あたかも、そこにある空なる影像によっても、知覚主体が〔実物を見るのと同じ〕その表象を持つことになるのと全く同様に、一切のものは〔外界にあっては〕空であるが、諸々の空なる状態から〔実在を思わせる〕知覚が生ずるようになる。

とある。ここに用いられた「空なる影像」は、知覚が向きあっているものの譬えである。これによって、上のツォンカパの文中の「顔の影像」も外界の譬えであると取らざるを得なくなる。とすれば、この喩例には、外界に空間的な執着を残していることが観察されるばかりで、実体的な時間の有無にも触れていないところから、とうてい「旋火輪」の譬えに及ばないと思われる。

ツォンカパは中観派思想のチベットにおける理解と定着に、前人未踏の境地を切り拓いた。しかし、イェシェーデの妄見に従って、シャーンタラクシタ師弟に深く学ぶことがなかった。そのことが彼の哲学におけるありうべき発展を妨げ、最大の弱点になっていると言えるであろう。

5　タントラ仏教の変革

この不世出の思想家は、当時の大勢として教団仏教が受け入れていたタントラ仏教をアティーシャに同調した立場で取り入れ、それが教団に受け入れられるための解釈学を徹底的に整理して、その成果に即した修道階梯を規定した。

ツォンカパはアティーシャの説くとおり、教団の構成員に戒律を遵守し、顕教を学び、その上で密教の修習に入るものとして、中観帰謬論証派の立場で「無自性」を完全に修習することを義務づけた。その上でタントラ仏教を修習する器量のある者を限定して灌頂を許した。

彼が重視したのは『秘密集会タントラ』であった。その修習法の系統としては、ジュニャーナパーダ流と、タントラ仏教のナーガールジュナ師弟と呼ばれた者たちによる「聖父子流」との二つがあったが、後者を重んじた。

そこに説かれた「生起次第」と「究竟次第」の二階梯の修習のうち前者の階梯を省略して直接「究竟

次第」を実修する者もあったが、ツォンカパはその省略を誰にも許さなかった。「生起次第」では密教の座禅において、心を特定の対象に集中することで得られる三昧を通じて、師僧によって指定されたマンダラ中の仏・菩薩を目の前に念出して、思い込みによってそれとの一体化意識を確立するのである。

ツォンカパ以前の立場から言えば、行者が「性瑜伽」の罪障に汚れないために、持ち前の如来蔵を活性化してもらう意義もあったが、ここでは、その意義は専ら自らの精神的な浄化を完成するのに振り向けられた。

その全過程を通じて密教的なあらゆる儀礼によって自己暗示、自己催眠的な効果が活用された。自らをその一員として閉じ込めていると思い込んでいる当該マンダラ世界の中で真言（マントラ）を唱え、手印を結ぶなどのことによって、マンダラ世界の仏・菩薩から加持、つまり、眼に見えない援助を受けて、自らが仏・菩薩になりきるのである。この階梯は、初期の密教でそれだけで完成した一つの修習過程としてあったものに由来している。

その後に初めて問題の多い「究竟次第」の実践に入る。ツォンカパはこの階梯について『五次第明示の灯火』を著して、その見方と実践的立場を明確に示した。これによって「性瑜伽」を含む他の無上瑜伽タントラに対する態度もおのずから定まった。

「究竟次第」で問題になるのは、「性瑜伽」実習を許す二段階の灌頂を経て、その瑜伽で女性の相手を取ることである。これは、ヴィシュヌのタントラを信奉して、愛欲を捨て切れない執着のつよい人々を、ひとまず導くために説かれたとする主張を引用して、「五甘露」「五肉」を食することも、錯乱したタントラに入っているもののために説かれているとする旨と共に首肯して、排斥している。

つぎに女性の相手を取る「性瑜伽」の生理的体験とは別に、精神的な観想として内なる「脈管」に五

官を制御して「智の風」を送り込み、「熱気」を燃して「精滴」を下ろす行為を通じて、三昧の「智」を修習する方法があるとして、「行為の印契」と「根本智の印契」の二段階の「性瑜伽」を一般の人が実習するのを不適当とする根拠を示す。

もしも体に確認させるそれらの〔「性瑜伽」の〕方法とは、左右の脈管の風を中央の脈管に入れると言う方法であるなら、内なる脈管の風、精滴などを〔観想〕修習する諸方法がかようであると飲み込んでいても、〔行為と根本智の〕二つの「印契〔女〕」と等瑜伽に入ること〔だけ〕によって、そのようにはできないので、この〔「性瑜伽」の〕方法を全ての者がそのように行うことは適切ではないと言うならば〔その通りであって、〕「行為の印契」〔の「性瑜伽」〕によってそのようにできると言う場合には、〔等瑜伽に入る〕両者ともタントラで説かれている通りの特徴の全てを完備していなければならないので、極めて稀なありうべき状態となるから、他の一般の人に〔仏が〕お説きになったものではありえないのである。

従って、性生理的体験と結び付けて、「菩提心」の融け込んだ「精滴」が脳天から下り、四つの「輪」の間を通過する時に「四歓喜」を経験して「四空」を見るとか、ましてや、それが性器の各部位にある時、それらを体験するとされる説明などは、つきはなされて正統な説ではどこにも説かれていないと言われている。補足して言うところでは、

ただ〔中央の脈管に智の〕風を入れた「観想」によって〔月光満天に譬えられる〕「光明〔の三昧〕」が生じ、「菩提心」を〔溶かし〕入れることによって〔天空に旭日が射すのに譬えられる〕「増広〔の三昧〕」などが生ずると説明されるにとどまる。

と述べている。

6　楽空無別と「大平安」

「タントラ」の修習によってこのような三昧体験を重ねた行者は「楽空無別」の修習に移る。従来の「楽空無別」は、「性瑜伽」の恍惚における忘我の体験でしかなかった。第四灌頂を受けた後は、「精滴」の逆行によって「大印契」が成就され、「大楽」が体験されると言うが、唯識系の教義を背景とする人々は「無二智」の体験を「性」を超えて持つとしたのに過ぎなかった。第三灌頂までの「性瑜伽」がそこでは体験上の譬えの位置に置かれたからである。従って、その「大楽」には感覚的陶酔の跡が消えていない。しかし、ツォンカパの場合は、同じ言葉であるが、「大平安」と訳したほうがよくなる。そこには感覚的な要素は初めからまったくないからである。

「空」を確かめ得た時、かつて覚えたことのない深い平安の感懐を持つと言うが、次のように理解されねばならないと言う。この「平安」は顕密二教を通じて座禅の平静が身体にもたらす「安楽」、心にもたらす「歓び」などと言われる場合の「平安」とは別であって、無上瑜伽の最終階梯にしか起こらない。この「〔誰にでも実現できるはずの〕生来天賦の「大平安」」の特徴とされるのは、「いかなる〔酬いの〕期待もなく、生きとし生けるもののために利益をなさんと思う大悲を感ずること」であると説明されている。

では「いかなる酬いの期待もない「大悲」の「大平安」と、「空」の二つが不離の関係に結びつく」様相はどのようであるかと言うと、

対境を持つ側の知覚主体が〔このタントラの最終的な瑜伽において〕生来天賦の「平安」の本性のままに生じながら、対境である「空性」〔「無自性」〕〔な在り方〕の本義を思い誤ることなく悟る。その

ような形で対境とそれを持つもの(知覚主体)とが結びつく、そのことが「平安」と「空」とを不離の状態に結びつけることである。

とツォンカパは説明している。

ここで言われる「空」「無自性」は、それまでのタントラ仏教で言われてきた唯識系の「空」のように、主・客二観の対立は勿論、それによって外界として妄想されたものも知覚主体の側に無いと言う意味ではない。その場合、知覚主体はいかなる意味でも対境は持てないが、ツォンカパのこの場合は、「縁起」の相の底流に実体的「有・無」の共に否定された、停滞も静止相もない「無自性」な原因の在り方が、経験主体によって、無類の三昧において概念としてではなく、ありのままに把握されると言う意味である。この点も従来のタントラ仏教の考え方と明確に区別される。

ツォンカパはその緻密な思考力を駆使して、あらゆるタントラ仏教の理解をこの線で整理しようと志したらしく、既に見たように『勝楽略本タントラ』の広釈を生涯の最後の仕事として完成した。このようにして、初期には「悪魔の所説」ともされたが、「性瑜伽」を内容としたタントラ仏教は、見事にその実態が昇華されて、仏教の最終的な修道過程を飾るものとなった。

シャーンタラクシタ、カマラシーラ時代には、タントラ仏教はやっかいな俗説として、隅に押しやればいつかは消えるとでも思われていたかも知れなかった。しかし、アティーシャの時代には仏教的に整理されて、もはや「悪魔の所説」として無視することのできないものになっていた。従って、アティーシャは仏説としてそれを重んじ、小乗の戒律、大乗の教理と共にタントラ仏教を掲げた。

しかし、戒律との抵触を避けよと述べることでその実践への道を事実上塞ぎ、金剛乗とも称せられるものに、しかるべき意義を持たせることはできなかった。ツォンカパはアティーシャの遺志を継いで、

シャーキャシュリーバドラのもたらした最後のインド仏教も、なお解決も程遠いところに置いていたこの大問題に、これ以上に望めない形の答案を残して去った。

彼はその生涯の師レンダワの勧めにさえ従わないで、タントラ仏教に深入りしたが、その理由には、仏教界に課せられていた、言葉に尽くせない程のこの大きな歴史的な宿題について、早くから意識してその解決を念願していたと考えざるをえない。

彼の偉大さは、単に中観帰謬論証派の教義を正確に祖述したことにあるのではない。手の施しようのなかったタントラ仏教を、その教義の許で完全に仏教化して、インド仏教が八世紀以来抱え込んできた、怖るべき大難題を鮮やかに解決したところにあると言わねばならない。

7　ツォンカパ以後の仏教界

ツォンカパの試みた顕・密二教にわたる、中観帰謬論証派の「空」思想による徹底した整理の成功は、チベット仏教界から、その後にわたっても実質的に競争相手の立つ瀬を無くしてしまった。例えば、サキャ派では、サキャパンディタ以来の自立論証派の立場を前に出して、ゴル・クンガ・サンポ系の人々によるツォンカパ批判が試みられもしたが、かえってツォンカパの偉大さを傍証するのにしか役立たなかった。

ツォンカパの弟子にはダルマ・リンチェン(一三六四―一四三二)とゲレク・ペルサンポ(一三八五―一四三八)が傑出していたが、ツォンカパの意見に完全に追随できなかった面も見えるように思われる。

ツォンカパの革新的な教学に従った人々は、その本山の名からガンデン派とかゲデン派と呼ばれ、戒律を遵守したところからゲルク(善行)派とか、その象徴的な服装から黄帽派と名付けられて一躍して勢

力を広めた。ツォンカパがアティーシャの理念を継承したところから、新カダム派とも呼ばれ、それまでのカダム派がこの派に吸収されていった。

この傾向は、カダム派に由来を持ったガムポパ系のカギュ派に危機感を抱かせずには置かなかった。そこからカルマ・カギュ派を中心とした勢力が糾合されて、反ゲルク派運動の中核となり、中央チベット東西勢力の政治的、軍事的拮抗と結びついて動いた。

それによってゲルク派にも、対抗してこの種の動きをもつ背景勢力が結成され、デープン大僧院の貫首を中心として活動し始めた。これらの抗争の中でゲルク派の宗派意識を政治的に高揚するため、カルマ派に倣ってデープン大僧院の貫首を転生活仏によって選定する習慣が生じ、この活仏がやがてダライ・ラマと世に言われるようになった。

この抗争は、ダライ・ラマ五世の時代になって、背景勢力がオイラットのクシ汗の軍を国外から呼び入れ、西寄りにいた反対派を壊滅させ、一六四二年にダライ・ラマ政権を樹立したことで決着した。この時点でゲルク派の宗教的権威も、ツォンカパの法灯を伝えたガンデン大僧院の座首から事実上ダライ・ラマに移った。

ところがダライ・ラマ五世はニンマ派の「大究竟（ゾクチェン）」教義に傾倒し、その没後同じくニンマ派に傾倒していた摂政サンギェー・ギャンツォ（一六五三―一七〇五）がニンマ派のミンドルリン寺のギュルメ・ドルジェ（一六四六―一七一四）と協力して、ニンマ派の名家パドマリンパから六世を選んだ。

このような動きはダライ・ラマが主宰したデープン大僧院やガンデン大僧院の指導層の中に、教義を蔑（ないがし）ろにする動きとして隠然とした反発感情を育て上げ、摂政失脚後にニンマ派に対するジュンガル軍や清朝の大弾圧となってあらわれたが、今一つ、この動きの中心となった青海地方のゲルク派寺院にお

ける教学研究の隆盛も導き出した。

デープン大僧院ゴマン学堂で学堂長を勤め、一七〇九年ラブラン・タシキルを創建したジャムヤン・シェーペー・ドルジェ（一六四八―一七二一）はその象徴的存在かも知れない。同じような雰囲気の北京で成長して、乾隆皇帝の尊信を一身に集めたチャンキャ・ルルペー・ドルジェ（一七一七―八六）もその一人であり、前者とともにゲルク派教学が仏教の中で果たした役割を、装いは古風ではあるが、文献学的に、あるいは思想史的に、ツォンカパ以後の議論も含めて、今日から見ても賛嘆するしかない手際で祖述してみせた。

一八世紀に入ると、ゲルク派以外の諸派の間で、特にカム地方を中心にして「無宗派運動」と称せられるものが起こった。しかし、教義的にツォンカパ以来の積み上げをどうこうできるものではなかったので、諸教義の復興と言うことにまでは連ならないで、それら関係諸文献の復刻、紹介にとどまった。文化遺産の継承と言うことでは大きい意義をもったものとして評価されてよい。

Ⅱ　チベット仏教思想の展開

1 チベットにおけるインド仏教の継承

袴谷憲昭

序　戒律——仏教の導入

山口瑞鳳博士は、その著『チベット』上の「はしがき」を次のような言葉[1]で結ばれている。元号の改まる一年半も前の筆と思われるが、既に「平成」となった今では、いよいよ深く噛み締めるべき言葉であるように感じられてくるのである。

〔「仏教」という〕同じ名称で信奉される宗教の内容の相違は、われわれ日本人の国民的性格を冷静に見つめるときの参考になるのに違いない。何ごとも日本がもっとも優れているとする妄想は、かつてのつまずきを忘れて近頃また盛り上がっているように思われるので、余分に一言加えさせていただいた。

更に、その同じ山口博士は、同著、下の「あとがき」において、次のような一文[2]を認めておられる。

〔編集者より執筆上の面で〕わがままを許してもらったおかげで、この国にインドから伝えられた仏教の教義的発展の始末をその問題点とともにまとめることができた。わが国では、インド大乗仏教が在家仏教に由来すると広く言われているが、それらの説明とはとうてい結びつかない伝統のあることを御承知いただけたであろうか。ただ、いずれをとっても微妙な内容の議論が晦渋な文章で綴られているため、読みほぐしてまとめあげ、しかも一般の人々に理解してもらえるように紹介するのは容易なことではなかった。ことに日本仏教ではほとんど議論されたことのない「いま一つの仏教」であっただけに、専門用語の解説にも思わぬ手間をとられた。

同じ仏教という名で呼ばれながら、中国を経由して我が国に伝わった今も馴染みの「旧来の仏教」と、

インドから直接チベットに将来された山口博士のいう「いま一つの仏教」とは、実は真向から対立するものなのであって、一方が仏教なら他方は仏教ではないという関係にさえある。山口博士の『チベット』上下は、勿論、チベット仏教のことのみを扱っているわけではないが、そのことが同書を一貫する最重要な問題意識であったことは、先に示した「はしがき」と「あとがき」とによって明白なのである。しかるに、本稿で私に課せられた問題の中心は「インド仏教の継承」という側面にあるが、問題が「チベットにおける」ことである限り、私は、如上の山口博士の「いま一つの仏教」という問題意識を受け継ぐのみにとどまらず、課題が「チベットにおけるインド仏教の継承」という一点に狭められた分だけ、先の二者択一的観点をより鮮明に打ち出して事を進めていく必要があろうかと思っている。山口博士は、「旧来の仏教」に対して、「いま一つの仏教」というむしろ穏当な呼称を選ばれたが、二者択一的に、後者だけが仏教だということにでもなれば、前者は仏教ですらないという極端な結果になってしまうが、客観的学問の美名の下にあらゆる歴史事象を許容していこうとする現今の風潮の中では、そのくらい極端に断定を下していかなければ批判的学問を維持することもできないと叫びたくなるほどの現状があるのである。例えば、過去の歴史において仏教であったものは今に至ってもあくまでも仏教であるという前提のもとに「旧来の仏教」の正統性を主張するのが歴史主義的伝統仏教学であったが、「いま一つの仏教」が明確に知られるようになった近時においてさえ、次のような論調[3]は跡を絶つことがない。

禅宗は秀れて中国的な仏教の一宗派であるといわれる。それは非中国的な文化現象であった仏教が、長い歳月を経て中国に土着する過程の一つの結論であり、それ故にインド仏教の諸形態から、もっとも隔たる存在であるはずである。しかし、禅宗もまた仏教である限り、その範疇を逸脱するものではあり得ないし、事実ある意味ではもっとも仏陀に近い宗派でもある。

1　チベットにおけるインド仏教の継承

禅が土着化した中国の思想である限り、インド仏教からもっとも隔っていることは当り前であるとしながら、禅も歴史的にはあくまでも仏教であるということを笠に着て、禅こそ仏陀に近い宗派だと言い包めるに至っては、かかる考え方自体が非論理的開き直り以外のなにものでもないと断じられても致し方あるまい。しかし、この開き直りこそが「旧来の仏教」の体質と言ってもよいくらいなのである。しかるに、禅が、中国の土着思想であって外来思想としての仏教ではないという意味において、「旧来の仏教」を代表しているとすれば、「いま一つの仏教」としてのチベット仏教の最上の特質は、インド仏教の正しい継承者であることを絶えず意識しながらそれが土着思想の執拗な巻き返しと終始論理的に戦い続けていった点に求めねばならないであろう。ということは、逆な意味では、土着思想にどっぷり漬かったチベット仏教もありえたということであるから、チベット仏教ならなんでもよいとする文化人類学的宗教学者の言い分には充分気をつけてかからなければなるまい。

さて、土着思想ではない外来思想としての仏教が正式に導入されるためには、まず僧団の確立が要請されるが、チベットにおいては、そもそもこの点からして「旧来の仏教」的伝統とは全く異なる発端を示しているのである。中国や我が国においては、まず通商ルートに乗って西から東へと向かった物としての異国の文明と共に仏教が流れつき定着したが、そのずうっと後になって僧団が様々な形態で辛うじて遅蒔きに形成されたと言ってもよいのに対して、チベットでは、かかる要素も皆無とはいえないまでも、チベット建国の王ソンツェン＝ガムポの歿後ほぼ一世紀に誕生したティソン＝デツェン王が成人して仏教導入を決意した一八年後の七七九年の羊の歳には、五年前に定礎された建立中のサムイェー大僧院において、早くも六人の正式な出家僧が誕生した。世にこれを「試みの六人(sad mi mi drug)」といい、後に相継いで管長(ring lugs)になったイェシェーワンポ(Ye shes dbang po)とペルヤン(dPal dbyangs)

とはその六人の代表格である。これが、チベットにおける最初の僧団の確立であるが、この時には、インドより説一切有部(Thams cad yod smra'i sde pa, Sarvāstivāda-nikāya)の比丘一二人が招かれ、先に招聘されていた当時のインド仏教界きっての大学僧シャーンタラクシタ(Śāntarakṣita)を戒師として説一切有部の具足戒が授けられたのである。

このように、仏教の導入がとりもなおさず一定の戒律に基づく僧団の確立から始まるというあり方に比肩できるのは、セイロン及びそこを再起点として東南アジアに伝わった聖上座部の戒律に基づく南伝の仏教があるのみであろう。[8] その両者の比較はともかく置くとしても、一定の戒律に基づく僧団の確立は、仏教が広まる際に、それと土着思想との馴合いを、いわば外側から規制する強力な礎となるが、チベットにおいては、仏教の導入も再興も全てこの戒律の確認からなされたのである。『青冊史(Deb ther sngon po)』によれば、この具足戒(bsnyen par rdzogs pa'i sdom pa)の相承の系譜には三つがあるとされる。[9] 第一は、ナーガールジュナ(Nāgārjuna 龍樹)に発し、チベットにおける最初の戒師シャーンタラクシタからバ＝ラトナ(sBa Ratna)即ち先のペルヤンに授けられて継承されていったもの。この伝統は、中央チベットにおける仏教の低落と共に東のカム(Khams)に移されて命脈を保ち、その担い手であったラチェン＝ゴンパラプセル(lHa chen dGongs pa rab gsal)を経て、ルメー(Klu mes)などによって再び中央チベットのウ(dBus)やツァン(gTsang)で復興されたものである。[10] この系譜は、伝承上の地勢の特長を踏まえて、「低地律(smad 'dul ba)」と呼ばれ、次の第二が「高地律(stod 'dul ba)」と呼ばれるのと対比される。[11] この第二の「高地律」は、西チベットのガリー(mNga' ris)の王イェシェーウー(Ye shes 'od)に招かれた東インドの学僧ダルマパーラ(Dharmapāla)に発し、シャンシュン(Zhang Zhung)のギェルウェーシェーラプ(rGyal ba'i shes rab)を経て広まったものである。[12] さて、この「高地

律」の導入よりほぼ二世紀後の一二〇四年に招かれて中央チベットに至ったカシュミールの大学僧シャーキャシュリーバドラ(Śākyaśribhadra 一一二七―一二二五)を淵源とする具足戒の相承が第三の系譜に数えられるもので、チベット仏教稀代の俊才ツォンカパ(Tsong kha pa 一三五七―一四一九)もこの第三の系譜に列する。

ところで、以上三つの具足戒相承の系譜を、その基をなしたインドの学僧の戒律将来の時期から眺めるならば、シャーンタラクシタはチベットにおける仏教の前伝期(snga dar)の僧団に文字通りの発端を齎らし、ダルマパーラは前伝期と後伝期(phyi dar)の過渡期の僧団に新たな息吹を注ぎ、シャーキャシュリーバドラは後伝期の僧団発展への大きな弾みをつけたと言うことができる。しかも、その三人が齎らした戒律は全て説一切有部のものであったことは充分に注意しておかなければなるまい。[13] その意味では、後伝期の仏教再興の恩人のように周知されるアティーシャ(Atiśa 九八二―一〇五四)は、大衆部の戒律を受けた人なので、説一切有部律の相承の上からは全く関係ないばかりか、具足戒にもほとんど関心を示さず、教義上でも、後述するように、二者択一的なチベット仏教の伝統に折衷的で妥協的な傾向を齎らした形跡もあり、従来チベット仏教の恩人との評価があった分だけまず値引いて考えておいた方がよいかもしれない。[14]

以上、チベットにおけるインド仏教の導入という事態を、戒律の相承という側面から辿ってみたが、精神主義的な「旧来の仏教」の伝統からすれば、戒律に基づく僧団の確立や具足戒の相承から仏教の話をもっていくことは余りにも外面的で形式主義的だと断じられかねまい。しかし、チベットにおいては、戒律主義が高く掲げられたときに、批判精神が欠如したり思想上の決着が曖昧にされたりした痕跡はほとんどなく、むしろ状況は全く逆である。否、チベットだけに限らず、まるで今こそ「心の時代」だと

でも言わんばかりに内面的な心の自由が謳歌されるときにはいつでも批判精神が凋落しているのだと思わなければなるまい。しかるに、外的戒律を蔑した「旧来の仏教」の伝統に乗っかって、その内的精神主義こそが大乗仏教の真髄でもあるかのように言っていると、仏教史の展開自体をもその色眼鏡で見てしまうことになるのである。(15)

一　中観説の選択——批判の哲学

上述の戒律論からすれば、外観上のチベットにおけるインド仏教の正式な継承とは、説一切有部律に基づく僧団の確立と展開であったわけであるが、実際問題としては、その僧団の内側には具足戒を受けた出家僧がいて日夜正しい仏教とはなにかを考え、そういう彼らを巡って僧団外に帰依者が増大していくことが仏教の流伝であったはずである。今、便宜上、帰依者の問題を外すとすれば、その仏教継承の内実において出家僧個人がなしえたことは、一般的な修学体系を用いて言うと、戒(śīla)・定(samādhi)・慧(prajñā)の三学(śikṣā-traya)を修めることだったと見做しえよう。戒とは、具足戒を受けた出家僧であれば各自が維持しなければならない律(vinaya)の条項に外面的に規制されていたことは言うまでもないが、その上でなお自発的に身につけていこうとする良い習慣のことである。定とは、精神集中のことで、瞑想状態(dhyāna 禅)も含みうる。慧とは、仏教においてなにが正しくなにが誤っているかを峻別(vicaya)し決着(pravicaya)する知性のことである。これらの三学の体系は、仏教においてそのいずれも大切なものばかりであるが、ここで注意すべきことは、慧は確かに戒や定に依ってはいるが、後者にはその予備的手段以上の意味はなく、後者の意味を決するのも前者の慧でなければならないということだ

ろう。後者の戒や定の大切なことは、それに依らずしては慧がありえないことからも分かるが、しかし、だからといって、戒や定が準備されれば、そこに自ずと唯だ一つの慧が嵌り込んでくるはずのものではない。二日酔のぐうたら続きで心が漫然としていたのではテレビの事件一つ批判的に考えることはできまいが、しかし、躾を正し心を集中してよく考えたからといって、たとえ明哲な判断が可能になろうとも、必ず仏教についての正しい決着がつくというものではないのである。それゆえに、仏教を仏教たらしめうるものは知性としての慧のみでなければならない。だが、こんな比喩めいた話の上ではなんとなく了解してもらえそうな常識も、実際の仏教史においては思いもつかない引っ繰り返り方を見せつけられる場合が多い。その格好の例が、精神集中即ち定の体験さえあれば戒も慧もそこに集約できると主張した中国の禅宗なのであり、その典型がチベットに伝えられた摩訶衍の禅なのであった。

中国の禅宗系の仏教は、前述の七七九年の正式な僧団発足以前にもチベットに知られていたが、四川省成都の浄衆寺の金和尚無相[16]の場合はその好例といえる。ティソン＝デツェン王がまだ王子の代に、仏教を学ぶための使節団が唐に派遣されたが、その中には、後に出家してペルヤンと名のったサンシ(タ)も加えられており、彼は帰途かの金和尚に会って禅宗系仏教に大きく心動かされるところがあったと伝えられている。その彼が管長職にあった七八六年、チベット軍による敦煌制圧と共に、そこからチベット本土に招かれた禅僧が摩訶衍である。彼は、「不思不観」の禅を実践すればすぐに悟れる(頓悟)という極めて安易で楽天的な教えを説いたので、摩訶衍の禅はあっという間にチベットの土着思想擁護の人々を魅惑してしまう勢いであった。彼の考え方を問答体で叙する『頓悟大乗正理決』[17]によれば、摩訶衍の禅とは次のようなものである。

若し不観不思を得る時ならば六波羅蜜は自然に円満す。

謂ふ所の、無想無取、無捨無著、是れを般若波羅蜜と名づく。行ずる所の六波羅蜜とは、般若波羅蜜を求めんが為なり。若し智慧波羅蜜を具ふれば、余の五波羅蜜は修せらるるも修せられざるも亦た得。

いかにも仏教の修学体系に順じて慧(prajñā 般若、智慧)が重んじられているかに見せかけられているが、その内実は「無想無取」「不観不思」なのであるから、正邪を峻別する知性とはおよそ縁もゆかりもないものだったといわなければならない。しかも、そんな蜕(もぬけ)の殻みたいな慧があるだけで他の五波羅蜜即ち戒や定も根本的には不要と主張されたわけであるから、既に僧団の確立を果し戒定慧の修学次第を守って正しい知性を選りすぐろう(漸悟)としていたインド仏教側の出家僧は、すぐさまその反対に乗り出したのである。その状況をプトゥン(Bu ston 一二九〇―一三六〇)の『仏教史』は次のように(18)描いている。

ペルヤンなど若干の者は、論師菩薩〔シャーンタラクシタ〕の流儀に従ったので、〔中国系の頓門派の者と〕哲学や実習(Ita spyod)が一致せず論争が起った時に、〔ティソン＝デツェン〕王は「論師菩薩のとおりに哲学や実習をなすがよい」と仰言ったので、頓門派(Ton mun pa)の者たちは怒り、鋭利な刃物をそれぞれ手に執って「漸門派(Tsen min pa)の者を皆殺しにしてやる」と言い続けたために、王の御心は穏やかではなかった。

体験重視の精神至上主義者は、論理上で論争に行き詰りを感じると、得てしてヒステリックな暴挙に出たがるものだが、プトゥンは見事にその状況を描き切っているといえる。熱(いき)り立った頓門派の気勢はもはや王といえども押え込むことが叶わぬ事態に立ち至っていたが、王は、この時既に亡くなっていたシャーンタラクシタの遺言を憶い出し、その弟子カマラシーラ(Kamalaśila ?―七九七)をインドから

迎えて辛抱強く両派の論争の準備を調えたのである。摩訶衍とカマラシーラの対決は、七九四年に実現されたが、論争は後者の圧倒的な勝利のうちに終了した。同じくプトゥンの描くところによれば、その時、王の下した裁定は次のごとくであったという。[19]

〔論争が終る〕と、王は、「今以降、哲学(lta ba)はナーガールジュナの流儀を保ち、実習(spyod pa)は十法行と波羅蜜を学んで、頓門派の流儀に従うに任せてはならない」とお言葉を賜わって、〔摩訶衍〕和尚を中国に追放した。

しかし、このカマラシーラの決定的な勝利はあくまでも論理的な論争上のことであって、このことによって禅に荷担した土着思想温存の勢力が壊滅してしまったわけではなかった。否、むしろ、かかる勢力は、このインド側仏教の決定的な勝利によって、却って屈折した形で隠然としたメイジャーな潜在力を保有し続けたと言った方がよいのである。現に、摩訶衍は中国に追放されたといっても、敦煌の地で有力者として余生を送ることができたと言われ、却って勝利者のカマラシーラの方が、摩訶衍の筋が送った四人の殺し屋に惨殺されてしまったと伝えられているのは、言葉の勝利は、現実の世においては、多く暴力の勝利に取って代られる場合のあることを物語っているであろう。しかし、だからこそ、「哲学はナーガールジュナの流儀」「実習は十法行と波羅蜜」という、インド中観派の文字通り言葉によるこの希有な勝利は、仏教思想史上においても特筆大書されねばなるまい。

ところで、今右に、「哲学(lta ba)」と「実習(spyod pa)」について引用を繰返し、それをまとめて、敢えてインド中観派の選択の勝利のように述べたが、これを特に強調するのも、従来は、この場面をインド大乗仏教一般の勝利でもあるかのように受け取りたいとする通念が働いたためでもあろうか、先の箇所を、「哲学」は中観説、「実習」は瑜伽行というふうに読み込もうとする弊がなきにしもあらずだっ

たからである。ここで、前述の三学の実修体系を借用していえば、「哲学」は慧に当り、「実習」は戒と定とに当るが、この場合も、後者の意味を決するのは前者でなければならないであろう。従って、その選ばれた「哲学」が中観説である限り、それによって裏打ちされた「実習」も当然中観説であったと見做さなければならないのである。それゆえ、遥か後代のチャンキャ(lCang skya 一七一七―八六)も、その『教義規定』の中で、当時のことを次のように述べている。[20]

> 哲学や実習(lta spyod)はまた〔ティソン＝デツェン〕神王の勅命によって「哲学(lta ba)と実習(spyod pa)とは学者菩薩〔シャーンタラクシタ〕の流儀のとおりになすがよい」と法令が宣布されたと説かれているのである。そのごとくであれば、大学者シャーンタラクシタが聖ナーガールジュナに従う大学匠(shing rta chen po)であることは議論の余地もないことであるから、その当時の哲学はナーガールジュナ流の哲学より逸脱したものではなかったのだ。

かくして、チベットの仏教導入の最初期において、「実習」をもきっぱりと中観の「哲学」によって押え込むような形で、「哲学」上での中観説の優位を選び取ったこと自体が、中観説の批判精神のあり方を物語っているのである。その研ぎ澄まされた批判精神は、現実の世での頭数を頼んだ体験主義者の浮沈の実態をも考慮すれば、チベットにおいてさえ常に貫徹されていたわけではないが、シャーンタラクシタとカマラシーラ師資による中観説の選択は、チベットの「哲学」の世界に二者択一的批判精神を永久に刻み込んでしまったとは言えるであろう。その結果、チベットにおいて、厳密な意味での「批判哲学」は中観説にしかありえないが、チベット後世の思想家のほとんどが、中観説内部の区分や評価を巡ってのみ最も多彩に厳しく意見を開陳していったのもそのためと言える。今問題のシャーンタラクシタとカマラシーラ師資は、後世の教義史家によれば、多くの場合、「瑜伽行中観自立派(rNal 'byor spyod

pa'i dbu ma rang rgyud pa)」に分類されるが、その呼称に因む通念を正したのが、松本史朗氏である。[21] その氏の考察には、「哲学」として中観説が選ばれている以上は、世俗としても瑜伽行派の「哲学」即ち識のみがあって外境は存在しないという考えが認められているはずはないという氏自身の批判的常識が働いているが、指摘されてみれば極めて当然のことと言わなければならない。しかも、同氏によれば、世俗としても唯識説を認めないという点では、先の二人の師資も、一般に彼らと異なって「経量行中観自立派(mDo sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa)」[22]に分類されるジュニャーナガルバ(Jñānagarbha)とさえ全く共通しているという。事実、以上の三人は、チベットにおいて、「東方自立の三家(rang rgyud shar gsum)」[23]とまとめて呼称されることもあるから、共通点も多かったのであろう。いずれにせよ、ここでそれらの分類の詳細[24]に触れるつもりはないが、問題の三人とバーヴァヴィヴェーカ(Bhāvaviveka またはBhavya)との相違について、先の松本氏の成果を本稿における私なりの言葉で説明すれば、前者三人は「実習(spyod pa)」のレヴェルでは唯識説にも妥協的であったが、後者は「実習」のレヴェルでも唯識説を拒否したということになろうかと思われる。インドにおいて、この後者を空性論証上の観点から厳しく批判したのがチャンドラキールティ(Candrakīrti)であったが、チベットにおいては、前伝期には紹介されることもなく、後伝期に入ってからニマタク(Nyi ma grags 一〇五五—?)によって本格的導入が開始されることになった。このチャンドラキールティの論証法を「帰謬論証(prasaṅgâpādana)」と呼ぶが、これに因んでチベットではこの学系を「帰謬派(Thal 'gyur ba)」と称する。この「帰謬派」を絶対視して独自の教学を樹立したのがツォンカパであるが、これについては「論理学」との問題で後に少しく触れたい。

二　「五法」の復権——反動の哲学

ところで、チベットにおいて、中観説が最高の「哲学」として選択され、しかもその「哲学」上の位置が不動なものと確定してしまったとすれば、この「哲学」は、「実習」のレヴェルでは、唯識説のみならずなにもかも全てを妥協的に取り込んでしまう単なる権威として機能する恐れはないであろうか。確かにその危険性は強いのであるが、現に、その不安を今日の学界に反映させて、次のように言い切る[25]人もいる。

> 中観派的空こそ今日の学界の体制に於いて最も心やすまる定説であり、この定説・常識を絶対的な正義とした上でその正義の上に立って他者を断罪することは、その人を世の大勢に最もよく順応させる所以である。

しかし、「批判の哲学」としての中観説が「世の大勢に最もよく順応」しないものであることは、それを主張したカマラシーラが惨殺されたことを見れば分かることであろう。にもかかわらず、「中観」を標榜しながら「世の大勢に最もよく順応」する「反動の哲学」もやはりありえたことは事実なのであって、これが端的に言えば、「大中観(dbu ma chen po)[26]」と呼ばれるものの正体なのである。私の知る限り、この呼称を初めて用いた人こそアティーシャであり、そのことがチベットに禍を齎すことにもなったと考えるので、彼の『菩提道灯論細疏(Bodhimārgapradīpa-pañjikā)』より、その関連箇所[27]を多少長めになるが少しく丁寧に引用してみたい。

インドの国('Dzam bu'i gling)では、学者たちが次のように、「聖アサンガ(Asaṅga)が教説の解釈

学(rnam grangs, paryāya)を説いたという、そのことによって『般若〔経〕』の意味は唯識(rnam par rig pa tsam, vijñaptimātra)なのである」と仰言っており、現在では、師スヴァルナドゥヴィーパ(Suvarṇadvīpa)や師ラトナーカラシャーンティ(Śāntipa)もそのように意図している。〔しかるに〕、論師ナーガールジュナは教説の真髄を説明し、それによって『般若〔経〕』の意味は有無を超えた(yod pa dang med pa las 'das pa)「大中観」(dbu ma chen po)だと了解なされたのであり、他の学者たちの密典(rgyud)にもそのように説かれているのである。そして、師ボーディバドラ(Bodhibhadra)や尊者クスルパ(Kusulupa)もそのように意図している。

かのナーガールジュナの御口よりの甘露によりて、アーリャデーヴァ(Āryadeva)、チャンドラキールティ、バーヴァヴィヴェーカ(Bhavya)、シャーンティデーヴァ(Śāntideva)、ボーディバドラに至るまで満足せしものが、我にもいささか注がれしなり。

かくて、四大理由(gtan tshigs chen po)によりて一切法の不生を論証し、昔日の論師たちに従いて「大中観」の教義に住すべし。

このアティーシャの『菩提道灯論細疏』は、本頌と自註とよりなるものであるが、彼がヴィクラマシラー(Vikramaśilā)僧院より招かれて一〇四二年に西チベットのトディン(mTho lding)に入って後、ガリーの王、チャンチュブウー(Byang chub 'od)の要請に応じて著わされたものである。そのため、師として言及される三人を含めて当時のインドの模様がかなりリアルに伝えられているほか、彼に至るまでの学僧の系譜の一端もあまり脈絡もないままに披瀝されている。彼はその後一〇四五年には中央チベットに移り、晩年の十年近くをその地域を中心に活躍し、一般には、後伝期のチベット仏教の復興に資したごとく評価されるが、彼はいわば既に復興のなっていた「高地律」の西部山岳地域から「低地律」

の中央平原地域へと通り過ぎ、インドの高名なタントラ学僧として仏教のあらゆる方面にインドの権威として振舞っただけだとも見做しうるのである。恐らく、アティーシャにとっては「大中観」という極めて権威的なレッテルがあたかも彼の「哲学」であるかのように機能すれば足りたのであって、彼に厳密な「哲学」があった痕跡はどこにもない。事実、彼には「実習」しかなかったからこそ、その体験のうちにあらゆることが許容されえたのであり、その「実習」体系の一つの形態が『菩提道灯論細疏』でもあったのである。その意味で、彼の素顔はむしろ無上瑜伽系のタントラに傾倒した密教者の姿に求めた方がよいのであって、彼が論理学的手法を用いた批判的論究に否定的だったことは周知のことでもある[28]。要するに、彼にとっては、神秘的体験のうちで言語表現を超えた実体的真理としての「法性(chos nyid, dharmatā)」が把握されさえすればよかったのである。その彼が時には「帰謬派」に位置づけられることもあるが、それは、別に彼の「哲学」を正確に判断した結果によるものではなくて、明確な主張を避けようとする言語不信の態度がまるで「帰謬派」でもあるかのように誤診される、そんなよくありがちな傾向の一例を示すものにしかすぎまい。その言語不信の態度が「大中観」の形容でもある「有無を超えた」という言葉によって表明されているのである。

一〇世紀から一一世紀にかけてのインドにおいて、「有無を超え」もはや唯識説という「哲学」のレッテルさえ振り翳さなくなった「実習」に関する一群の典籍として形成されたものが、マイトレーヤ(Maitreya, Byams pa)の「五法」(chos lnga)なのであった[29]。「五法」とは、五世紀のインドには既に存在していたと思われる『大乗荘厳経論(Mahāyānasūtrālaṃkāra)』『中辺分別論(Madhyāntavibhāga)』『宝性論(Ratnagotravibhāga)』に、より後代の『法法性分別論(Dharmadharmatāvibhāga)』『現観荘厳論(Abhisamayālaṃkāra)』を加えた五論典を指す。重要なのは、これらが一群の典籍としてまとめ

られていった意図なのだが、その「五法」の形成に大きく関与していたと思われるのがアティーシャでもあったのである。アティーシャの密教上の師にはアドヴァヤヴァジュラ(Advayavajra)と称し別名のマイトリーパーダ(Maitripāda, Maitripa)で名高いタントリストがいるが、『宝性論』の再発見及び『法法性分別論』の発見の功は彼に帰せられている。その弟子であるアティーシャがチベットに入ったことによって、彼に学んだドムトゥン('Brom ston 一〇〇五—六四)を祖師としてカダム派(bKa' gdams pa)が形成されるが、その系譜において「五法」の学習が確立し、その影響は、サキャ派(Sa skya pa)を始めとする非ゲルク派はもとより、ゲルク派(dGe lugs pa)にさえ及んで、「哲学」なき「実習」至上主義の悪弊をも流すのである。この点については、密教の問題とも絡めて後述することにしたいので、ひとまず置くとして、このようにしてチベットにおいて「五法」の学習が広く滲透することになった結果、「五法」のいちいちの論典の分析には、それぞれの学派の思わくが反映されて異なった分類が試みられたりするようにもなるが、それらが一群の典籍としてまとめられるに至る背景にはやはり明確な一貫した動機が秘められていたと見なければなるまい。

今、外見の差異を無視して、「五法」を支配している根本的な共通項を指摘するとすれば、松本史朗氏の用語[30]を借りて、「五法」は dhātu-vāda(基体説)を根本構造としていると言うのがよい。如来蔵(tathāgata-garbha)を説く『宝性論』はもとより、そこから一番隔たっているかに見える『現観荘厳論』をさえ含めて、「五法」のすべては、実際の用語としても、dhātu(界、基体)が実在すると主張するものだからである。「無我(anātman)」を主張した仏教は、本来はかかる dhātu の実在が否定された時に誕生した「哲学」なのであるが、それとは真向から対立する「五法」の滲透は、従って、非仏教的な思想の復権が画策された「反動の哲学」の跳梁とも見做すことができよう。しかも、「反動の哲学」だから

こそ、大勢が中観至上主義と決っていれば、自らの体質は全く変えることなしに、唯識説などという臭気はできるだけ押えて、「大中観」という名目だけの傘下に平然と収まり返っていればよいのである。

次の点は恐らくインドにおいてもそうであっただろうが、「大中観」を標榜する動きが大勢を占めた時には、マイトレーヤの名を冠する「五法」は、外見上から唯識説の臭気を抜くためには格好の役割を担って機能していたと思われる。というのも、「五法」には、唯識派の開祖であるアサンガがそれらの著者として直接関係づけられることはなく、むしろ天上の菩薩としてのマイトレーヤが強く前面に押し出されているため、「大中観」の名の下に「実習」だけを重んじる神秘的体験主義者には、「五法」の存在が好都合だったはずだからである。とりわけ、二者択一的志向の強いゲルク派の結論として大乗仏教の開祖を中観派のナーガールジュナと唯識派のアサンガに絞り込んでいき前者のみを高く評価したチベット仏教の伝統の中では、後者の体質をもったままで前者の顔つきをするために、「五法」は余計に必要なものだったにちがいない。現に、ゲルク派の学僧ジャムヤンシェーペードルジェ(Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje 一六四八―一七二一)の『大教義(Grub mtha' chen mo)』[31]によれば、「五法」の一つ『現観荘厳論』に託けた空性(stong nyid, śūnyatā)の解釈に因んで、ナーガールジュナ、スーラ(Sūra, dPa' bo、あるいはヴァスバンドゥ)、ディグナーガ(Dignāga)、マイトレーヤという四人の開祖を挙げ、アサンガを否定する学者も以前のチベットにはいたという。勿論、ジャムヤンシェーペードルジェはその説を不適切なものとするのであるが、しかし、こういう前代の学者の説を見ていても、次のような見方もあったことを考えれば、まだそれほどには狡猾とも思えない。如来蔵を第一義的に認めたシャーキャチョクデン(Shākya mchog ldan 一四二八―一五〇七)などに至っては、アサンガをさえあからさまに中観と呼ぶ強かさを示すからである。[32]

三　論理学の定着——論証の哲学

五世紀以降のインドの学問において特に著しい進展を示したものの一つが論理学である。しかも、仏教はこの展開に大きく関わり、その動きをリードさえした。仏教におけるこの系譜が、ディグナーガ（四八〇—五四〇頃）に始まり、ダルマキールティ（Dharmakīrti 六〇〇—六六〇頃）によって決定的役割が刻み込まれたもので、それはまた現代の学者によって「仏教論理学派」とも呼ばれる。

この学派によって提起された論理学および認識論上の問題は、インドの大乗仏教における中観説と唯識説との論争にも大きな影響を及ぼし、とりわけダルマキールティ以降は、この論理学上における巨匠の思想史的位置づけの問題も含めて、複雑に微妙に展開していったのである。ダルマキールティと同時代人の玄奘（六〇二—六六四）を、インドから直接の仏教将来のピークとする我々の「旧来の仏教」の伝統において、このダルマキールティ以降の仏教が全くと言ってよいほど知られていないのは当然のことであるが、「いま一つの仏教」であるチベット仏教は、文字通り、このインド仏教の動きに踵を接してそれらの問題を継承し咀嚼して定着させていったと言えよう。

さて、現代の学者によって「仏教論理学派」とも呼ばれるようになった先の呼称と最も相応するものを、チベットの教義史家の文献中に求めれば、「論理重視派（rigs pa'i rjes 'brang）」というものがそれに当るだろうが、チベットにおいてこの呼称は唯識学派の区分中で用いられるので、これを採用すると、ダルマキールティを自明のうちに唯識学派に取り込んでしまうという陥穽もありうることを考慮に入れておかなければなるまい。それを承知してもらった上で、ジャムヤンシェーペードルジェの『大教義』

より、この区分に関する一節[33]を、一つの典型的な例として示しておくことにしたい。

〔唯識学派の〕区分についていえば、(一)聖典重視派(lung gi rjes 'brang)という、〔アサンガの〕『瑜伽師地論(Sa sde)』などを重要なものとして主張する一派と、(二)〔ディグナーガの〕『集量論(Kun btus, 〔Pramāṇa-〕samuccaya)』と〔ダルマキールティの〕七部の論理学書(tshad ma sde bdun)とを重要なものとして受持する論理重視派との二派がある。

インドでもチベットでも、後世問題とされた複雑な議論は、前述のごとく、ダルマキールティを巡るこれ以降にあるのだが、かかる議論がなにゆえに唯識学派と関連して論じられるかというと、ある意味では完璧に唯識説の信奉者と見做してもよいディグナーガによって提起された、認識論上の問題が後世の学者たちを拘束したためと考えうるかもしれない。周知のように、ディグナーガは、唯識説の立場から、認識される形象(ākāra)は識の内部にあるとする有形象(sākāra)の理論と、認識は識自体の直観によってなされるとする自己認識(svasaṃvitti, svasaṃvid, svasaṃvedana)の理論とを仏教思想史上初めて明確に説いたが、この理論を肯定するものも否定するものも、認識論上の問題に関しては、ダルマキールティ以前の唯識説の信奉者たるディグナーガにも絡めて議論しなければならなかったのである。しかるに、認識論上の議論は、どうしても直観の問題に引きつけられて複雑多岐にわたるが、私は極常識的に、認識論の問題は、厳密な意味では論理学たりえないと考えている。特に、直観としての現量(pratyakṣa)を、分析としての比量(anumāna)よりも遥かに優位に置こうとする伝統の強いインドにおいては、従って、余計に認識論の問題に足を引っ張られるべきではないと思うのである。しかも、現量優位の強い伝統の力に抗して、比量を前面に打ち出そうとした人こそ当のダルマキールティだったかもしれないとすれば、その配慮はなおのこと必要と言わなければならない。もっとも、インド論理学史上に期を画

したダルマキールティでさえも、さすがに、伝統を全面否定して、比量だけが判断根拠(pramāṇa 量)であるとは断定できなかったのであるが、彼の比量重視はその主著の章構成からも知られるということが既に指摘されている。[34]

ダルマキールティの七部の論理学書[35]とは、(1)『量評釈(Pramāṇavārttika, rNam 'grel)』、(2)『量決択(Pramāṇaviniścaya, rNam nges)』、(3)『正理一滴(Nyāyabindu, Rigs thig)』、(4)『因一滴(Hetubindu, gTan tshigs thig pa)』、(5)『他相続成就(Saṃtānāntarasiddhi, rGyud gzhan grub pa)』、(6)『観相続(Saṃbandhaparikṣā, 'Brel ba brtags pa)』、(7)『諍正理(Vādanyāya, rTshod pa'i rigs pa)』であるが、このうちの主著(1)『量評釈』は、(2)『量決択』と(3)『正理一滴』が一応伝統的な章構成に従っているのとは対照的に、全くその構成を異にしているのである。通常の伝統的章の順序は、(イ)量成就(pramāṇasiddhi)、(ロ)現量(pratyakṣa)、(ハ)為自比量(svārthânumāna)、(ニ)為他比量(parārthânumāna)であるのに対し、『量評釈』は(ハ)を冒頭に突出させて、その全体は、第一章「為自比量」、第二章「量成就」、第三章「現量」、第四章「為他比量」という構成になっている。しかも、ダルマキールティは、冒頭にまわされた第一章の「為自比量」に対してのみ自註を著わしているのだから、それについていかなる事情が臆測されようとも、彼自身がこの章を重視していたことは明白なことだと思われるのである。事実、ダルマキールティの提起した重要でしかも独創的な見解が、ほとんどこの章に集約して示されているのを知れば、それはもはや決定的なことでさえある。

今この点をディグナーガの主著の場合と比較するために、『集量論』の章立てを示せば、第一章「現量」、第二章「為自比量」、第三章「為他比量」、第四章「観喩似喩(dṛṣṭānta-dṛṣṭāntābhāsa-parikṣā)」、第五章「観他遮詮(anyāpoha-parikṣā)」、第六章「観過類(jāti-parikṣā)」となる。内容的には、第一章が

認識論であるが、それ以下の五章は、言語論を扱う第五章を除けば、全て論理学的問題を考察したもので、全体はほぼ伝統的構成に従っている。しかるに、『量評釈』の第一章は、内容的にも伝統的な枠組から突出したものである。勿論、伝統的な論理学上の課題を受け止めてはいるが、この章で展開される知見はほとんどダルマキールティの独創と言ってもよいであろう。彼は、ディグナーガによって提起された三種の論証因(hetu、因)をより厳密に規定し、正しい論証因には、生じるもの(火)と生ぜられるもの(煙)という生起の因果関係(tadutpatti)を示す所作因(kārya-hetu)と、論理的な論拠(桜)と帰結(木)の因果関係(tādātmya)を示す自性因(svabhāva-hetu)という二種の本質的結合関係(svabhāva-pratibandha)[36]しかないとしたが、特に、属性(bhāva)を論拠として本質(svabhāva)が推理されるという自性因に基づく論証法を発明したことは彼の全くの独創であり画期的なことであった。このようにして、論理学的に厳密に論証法を規定しようとすれば、どうしても言葉の問題を避けて通ることはできなくなるが、ディグナーガが第五章で扱った「他遮詮(anyāpoha)」の言語論は、ダルマキールティによって、より精緻に研ぎ澄まされた形で、この第一章において取り扱われているのである。『量評釈』の第二章は、『集論』の帰敬偈を独立した章に敷衍して「量となられた方(pramāṇabhūta)」の論証を試みたものであるが[37]、残りの二章はほとんど伝統的な形に準じてまとめられたものと見てよい。即ち、ディグナーガによって最も重視された第一章の「現量」は、かかる旧来の形の中での第三章として扱われているにすぎないのである。

さて、ダルマキールティを中心にインド側の話ばかりが長くなってしまったが、本節の冒頭にも触れたように、彼が大成した「論証の哲学」を真摯に咀嚼し確実に定着させることに成功したのはチベットだけであったということを忘れることはできない。

ところで、チベットにおけるダルマキールティの論理学の継承の問題を考える上でも、上述したような、全く独創的な第一章をもつ『量評釈』の受容のされ方が重大なカギを握っている。チベットにおいて、ダルマキールティの論理学の本格的受容への足掛りとなったのはサンプ(gSang phu)僧院であるが、これは、アティーシャをラサに招いたゴク＝レクペーシェーラプ(rNgog Legs pa'i shes rab)によってラサの南方に建てられたものである。その甥ゴク＝ロデンシェーラプ(rNgog Blo ldan shes rab 一〇五九―一一〇九)は、「五法」中の『宝性論』『現観荘厳論』の翻訳者で「五法」の受容にも大きく関与した。また、この僧院の座主ともなったチャパ＝チューキセンゲ(Phywa pa Chos kyi seng ge 一一〇九―六九)は「自立派」の立場に立って、「帰謬派」の導入者ニマタクを批判したことで有名である。このように、このサンプ僧院は、アティーシャの血を引くカダム派の学問寺らしく、仏教学の様々な方面で活況を呈したのであるが、先のゴク＝ロデンシェーラプは、ダルマキールティの『量決択』を中心とする論理学の伝統をこの僧院に確立した人でもあった。しかし、先に見たように、この『量決択』はダルマキールティの主著ではなく、その意味ではこの伝統は本格的なものではなかったのである。しかるに、この伝統を大きく塗り替えて『量評釈』の定着へと方向転換を果した人が、サキャ派(Sa skya pa)のサキャパンディタ＝クンガギェルツェン(Sa skya paṇḍi ta Kun dga' rgyal mtshan 一一八二―一二五一)であった[38]。彼は、先に、チベットにおける戒律の相承としてその第三伝に挙げた、あのシャーキャシュリーバドラから直接具足戒を受けた人でもある。しかも、ツォンカパが学んだ論理学の系譜は、やはり戒律の場合と同じく、この両学僧の下に列せられているのであるから、その点に注意することは、真の「実習」と「哲学」との結びつきを顧る縁(よすが)ともなるかもしれない。そして、実に、この系譜においてこそ、チベットにおける唯一の本格的な「論証の哲学」の確立が果されたのである。それは、「論証の哲

学」なるがゆえに、論理と言葉を重んずる「哲学」となる。しかも、その論証は、デカルトが軽蔑したライムンドゥス＝ルルスの概念結合法のような観念の遊びではなく、否定対象(dgag bya)を明確に特定して、それを絶対否定(med dgag, prasajya-pratiṣedha)の論法によって限りなく主張を続けていく「批判の哲学」ともならねばならないから、「論証の哲学」と「批判の哲学」とは、中観派においてこそ本質的な意味で結合すべきものなのである。この結合を最高度に果そうとしたのが「帰謬派」を選び取ったツォンカパの立場だったとみて大過ないのではないかと思う。

これに反し、現量重視は必然的に個々人の内的体験の重視へと連なり、それによる真理把握の強調は、結局は、論理と言葉を無みする結果を生む。だから、「仏教論理学派」といえども、現量重視の方向へ傾くと、どうしても「実習」重視の唯識派擁護の側に廻ってしまうことになる。しかし、ダルマキールティは、本当の意味での「論証の哲学」の確立者だったから、その意味では唯識派でありえたはずはないのである。とはいえ、実際には、いつの世にも、論理と言葉だけで片が付くはずがないと大言壮語する人が大勢を占める。ダルマキールティを巡って、彼が中観派か唯識派かという議論[39]がインドでもチベットでも、まるで決着が付かない問題であるかのように展開したのもそのためである。

結　密教——仏教の危機

以上、本稿では、チベットの仏教導入が説一切有部律に基づく僧団の確立によって果され、その確固たる枠組の中で、真先に「批判の哲学」としての中観説が選ばれ、それが極めてよい意味でその後のチベット仏教の「哲学」を規制し、それが結局は「論証の哲学」としての論理学の定着へとつながってい

ったが、この「批判の哲学」と「論証の哲学」との間を縫うように、絶えず土着思想温存の勢力と結託しながら、ひたすら「実習」だけを強調する仕方で、執拗にその裾野を拡げていったのがマイトレーヤの「五法」の実態であったという見通しのもとで、インド仏教の継承の問題を扱ってきた。今は、その問題をそろそろまとめていかなければならない段階に立ち至ったが、密教の継承の問題を避けて御仕舞にするわけにはいくまい。

論理学が、七世紀以降のインドで飛躍的に進展した学問の良心だったとすれば、密教は、ダルマキールティ歿後のあたりから急速に浮上したインドの土着思想の復権にほかならないのである。土着思想であれば、それが仏教でないことは確実なのであるが、厳しい「哲学」を標榜しないことが却って幸いして、「実習」に訴えていれば仏教のような顔もできるところが密教の便利なところである。その一端は、前述のごとく、一一世紀にチベットへ入ったタントリスト、アティーシャのうちにも垣間見ることができよう。その意味では、「五法」の伝承の基盤自体に既に充分密教的要素が内在されていると見る方がむしろ論理的でさえあるかもしれない。「五法」も密教も、例えば「大中観」の形容詞である「有無を超えた」真実在のような、「哲学」なき「哲学」を唯一の「哲学」とすることのみでは論理的に一貫し、あとは「実習」を語らって妥協的になにもかも取り込むことでは全く同じような顔つきをしているからである。しかるに、このように「有無を超えた」「有にあらず無にあらずという哲学(yod min med min gyi lta ba)」を、あの中国禅の摩訶衍の考えと同じだと蛇蝎のごとく忌避した人こそツォンカパだったのであるが、[40]「五法」の強かさは、その門下たるゲルク派をすら密かに蝕んでいたかもしれないということにも注意を払っておく必要がある。かかる傾向の片隣は、先にも挙げた、ゲルク派近世の傑出した学僧チャンキャの『定義規定』中の次のような記述[41]からも窺い知ることができる。

この大論師〔ナーガールジュナ〕は大法音(chos sgra chen po)を三たび宣布したと説かれているもの、〔その〕三つの大法音がなんであるかを明瞭に説明したものは昔の典籍やツォンカパ師資のお言葉中にも出ていないのである。別な系統のある学者は、「㈠第一の法音(chos sgra)は比丘シャンカラ(dGe byed, Śaṅkara)などのある声聞部派が裁定されたことであり、㈡第二の法音は中観の論理の六典籍など甚深な空性を説く論典が著わされたことであり、㈢第三の法音は『〔大〕法鼓〔経〕(Mahābheriharāka-sūtra)』などの経典に基づいて如来蔵界なる常住な法界が一切有情に遍満していることを示す『讃法界頌(Dharmadhātustava)』が著わされたことであり、〔以上の三つに〕ついて〔三法音と〕言うのである」と説いており、それはまた、『大雲〔経〕(Mahāmegha-sūtra)』や『〔大〕法鼓〔経〕』のある慣用句に基づいているように見える。真正なる尊師ジャムヤンシェーペードルジェもまた、この道理は成立するという立場をお取りになられて、「〔三法音中の〕後の二つによって述べられるべき内容は、〔三転法輪中の〕第二の〔法〕輪〔即ち般若中観〕と一致しているけれども、第三の法音は、仏(Sangs rgyas, Buddha)について相続が常住であり勝義においては般涅槃しないという道理を詳細に示しているので、第二の法音より別出されているのだ。」と説明しているのである。

今、この記述に秘められている恐しい意味合いを克明に解説する紙幅は許されていないが、簡単に言えば、引用中のジャムヤンシェーペードルジェの考えを一歩進めると、すぐにでも、チベット仏教の邪教、チョナン派[42]に魂を売り渡してしまうことになるということなのである。ここで多少とも遺憾なことに、私はこのジャムヤンシェーペードルジェの考えを述べた箇所をまだ特定できていないのであるが、しかし、正確無比のチャンキャが実際の師のように仰いだ人の引用を間違えることはありえないので、

それが「真正なる尊師」の発言であることは確実といえる。そこで、次は、この直前に示されるその師も認めたという「別な系統のある学者」の意見がだれに特定できるのかが問題となる。今の私にその特定は難しいが、これがチョナン派のトゥルプパ(Dol bu pa 一二九二―一三六一)を直接指すのではないとしても、チョナン派に属すだれかを指すことはまず間違いないものと思われる。とすれば、ゲルク派のジャムヤンシェーペードルジェがチョナン派の説を認めたことになってしまうが、それゆえにこそ、引用中に見られるがごとき前者独自の言訳が用意される必要もあったのである。しかるに、その言訳とは、『解深密経』でいう三転法輪中の第三である唯識説を外しさえすればよいというかなり浅薄な考え方を示している。つまり、三法音中の第三は、唯識説ではなく、第二法輪即ち中観説中の特に如来蔵常住を示すものを別出しただけだからやはりそれも中観説の一種だという次第なのである。しかも、このような考え方が、ゲルク派においても、「五法」中の特に『宝性論』の肯定へと連なっていく要素となっているから気をつけねばならない。だが、いくらゲルク派的に解釈したからといって、如来蔵の常住を説く実在論が仏教もしくは中観説に変ずるわけはないのである。しかるに、それを肯定してしまったら骨の髄まで密教になってしまうほかはあるまい。しかし、この件に関しては、あれほど明晰に批判的な分析を試みることの多いチャンキャでさえ、先の引用にみるように、自らの判断をなんら示していないのである。[43] それどころか、先の引用中のナーガールジュナは、明らかに聖者流(phags lugs)の人でなければならないのに、チャンキャは、知ってか知らずか、それを、前後の文脈から見て、中観派の開祖のナーガールジュナとして扱っているのである。[44] なお、先の引用文中に見える『讃法界頌』は、通常は後者のナーガールジュナに帰せられているが、私見によれば、前者のナーガールジュナか、さもなくば、密教的風潮の中で生まれた作の後者への仮託かのいずれかだと思われる。

ところで、先の引用において、チョナン派と思われる「別な系統のある学者」の見解として示された文言中に、『大法鼓経』などが第三の法音にかかわる経典であるかのように述べられていたが、チョナン派においては、この経典を含む十が、「子宮の十経」[45](snying po'i mdo bcu, *daśa-garbha-sūtra)と呼ばれている。その十とは、(一)『如来蔵経(Tathāgatagarbha-sūtra)』、(二)『聖陀羅尼自在王所問経(Ārya-Dhāraṇiśvararājapariprcchā-sūtra)』、(三)『大般涅槃経(Mahāparinirvāṇa-sūtra)』、(四)『央掘魔羅経(Aṅgulimāliya-sūtra)』、(五)『智光明荘厳経(Jñānālokālaṃkāra-sūtra)』、(六)『勝鬘経(Śrīmāladevīsiṃhanāda-sūtra)』、(七)『不増不減経(Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-sūtra)』、(八)『大法鼓経』、(九)『入無分別陀羅尼(Nirvikalpapraveśadhāraṇi)』、(十)『解深密(Saṃdhinirmocana)』であるが、ツォンカパの弟子ケードゥプジェ(mKhas grub rje 一三八五―一四三八)は、『密教概論(rGyud sde spyi rnam)』[46]において、この「子宮の十経」に触れた後、それに関するプトゥンの見解を次のように紹介している。

> プトゥン宝師は、かの十経は最後の〔第三の〕仏説であると判断し、それらの経典によってチョナン派が主張したように〔それらが了義だという〕所説を制圧なさって、それらは未了義(drang don)であると御主張なされたが、自性身(ngo bo nyid kyi sku, svabhāva-kāya)と如来蔵とは同じ意味であるとなさり、〔従って、〕そ〔の自性身と同じ如来蔵〕は有情の相続中には存在しないと御主張なさり、第二の仏説だけが了義であると御主張なさったのである。

チョナン派の見解を否定し、しかも経典の分類に関しては『解深密経』の三転法輪の考えに従うプトゥンとすれば、右の主張は当然のことなのであるが、ケードゥプジェは、この主張を、『解深密経』と他の九経とでは全く異質であることを論拠に否定し、その九経の方を、「五法」中の『宝性論』に照らして全く中観的なものだと評価するのである。しかるに、かかる評価の背景には、先にジャムヤンシェ

ーペードルジェの場合に見たのと全く同じ危険性が横たわっていると見做さなければなるまい。ということは、「五法」の危険な影は、早くもツォンカパの直弟子にさえ及んでいたということでもあるのである。「五法」についていえば、ツォンカパ自身には、彼の真の「批判の哲学」樹立以前に著わされた『現観荘厳論』に対する註釈、『善説金鬘(Legs bshad gser phreng)』があるのみであるが[47]、彼の二大弟子ともいわれる先のケードゥプジェ、及び、ギェルツァプ＝タルマリンチェン(rGyal tshab Darma rin chen 一三六四―一四三二)のうち、後者は、「五法」中の『宝性論』にも註釈[48]を著わし、『現観荘厳論』に対しては両者とも註釈を試みているということにはやはり批判的に注意を払っておかなければならないであろう。

さて、チベットに将来された密教の典籍も実践も厖大なものであるが、それらを、一一世紀のインドのシュラッダーカラヴァルマン(Śraddhākaravarman)の分類法を踏襲しながら、より厳密に系統立てて四群のもとに整理分類した功績はプトゥンに帰せられる[49]。四群とは、㈠所作タントラ(bya ba'i rgyud, kriyā-tantra)、㈡行タントラ(spyod pa'i rgyud, caryā-tantra)、㈢瑜伽タントラ(rnal 'byor gyi rgyud, yoga-tantra)、㈣大(無上)瑜伽タントラ(mahā(, anuttara)yoga-tantra)であるが、プトゥン自身は、このうちの第四に属する時輪タントラを最高のものとし、ツォンカパもこのプトゥン流の密教を受けたのである。今後は、ツォンカパがその「批判の哲学」によって密教をいかに押え込み否定していたかが問われなければならないであろうが、本稿では、その点は言うに及ばず、その密教の概略[50]さえ詳らかにはできなかったし、チベットにおける密教一般の継承の実体を具体的に辿ることもできなかった。「哲学」がなく権威しかないのが密教一般のことだから、そこには複雑多岐な権威的系譜のみがいわれるのであるが、それらについては、本書に示されるはずの他の方々の御論文を参照されたい。ここでは、密教の

体質は土着思想にほかならないから、民族宗教の名を冠したどこの国の土着思想とも一番手を組み易いことを指摘し、我が国でも再び「神道」が建国以来の宗教でもあるかのように盛り返そうとしている今日、「旧来の仏教」がそれに手を貸すことのないように念じ、今一つ、本稿冒頭に示した山口瑞鳳博士の言葉を噛み締めてもらいたい。

（1）山口瑞鳳『チベット』上、東京大学出版会、一九八七年、iii—iv頁。
（2）山口瑞鳳『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年、三六九頁。
（3）沖本克己「中国禅よりみたる心」『心』(仏教思想9)、平楽寺書店、一九八四年、四四三頁。
（4）拙稿「教外別伝と教禅一致——禅の融合主義批判——」『鎌田茂雄博士還暦記念論集　中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、五九九頁所引の胡適博士の記述、及び、その前後の拙文を参照されたい。(なお、本拙稿は、拙著『本覚思想批判』大蔵出版、近刊、に再録されている。)
（5）中沢新一『虹の階梯』平河出版、一九八一年、同『チベットのモーツァルト』せりか書房、一九八三年、同『虹の理論』新潮社、一九八七年、及び、これらに対する反論を意図した、山口瑞鳳「チベット古派密教と「性瑜伽」」(上、下)『UP』東京大学出版会、一九八八年、八月号、九月号を参照されたい。
（6）この件、及び、これ以下の状況については、山口瑞鳳、前掲書(前註2)、四三—四四頁、Bu ston, Chos 'byung, Collected Works (Śata-Piṭaka Series), New Delhi 1971, pt. 24, f. 885(Ya, 127a), ll. 1-7 : Obermiller, The History of Buddhism by Bu-ston, II, Heidelberg 1932, pp. 189-190 を参照されたい。
（7）プトゥンに「七人(mi bdun)」とあるのを「六人(mi drug)」と訂正するについては、山口瑞鳳「riṅ lugs rBa dPal dbyaṅs——bSam yas 宗論をめぐる一問題」『平川彰博士還暦記念論集　仏教における法の研究』春秋社、一九七五年、六四一—六六四頁、特に、六四七頁参照。
（8）奈良康明『仏教史I』(世界宗教史叢書7)、山川出版社、一九七九年、四〇二—四〇三頁、四二四—四二五頁、四六一頁参照。
（9）gZhon nu dpal, Deb ther sṅon po(Śata-Piṭaka Series, Vol. 212), f. 34(Ka, 17b), f. 6-f. 36(Ka, 18b), l. 1:

G. N. Roerich, The Blue Annals, I, pp. 34–35 参照。

(10) 以上については、前註9の箇所の他、更に、ibid., pp. 77–83、及び、羽田野伯猷「カーダム派(Bkaḥ-gdams-pa)について、Vinayadhara との交渉」、同「カムの仏教とそのカーダム派並びに衛蔵の仏教に与えた影響について」『チベット・インド学集成』第一巻、法蔵館、一九八六年、二〇五—二三八頁参照。

(11) 山口瑞鳳、前掲書(前註2)、五三—五四頁参照。

(12) 以上については、前註9の箇所の他、The Blue Annals, op. cit., pp. 83–87 参照。なお、これ以下の、シャーキャシュリーバドラの系譜に関しては、前註9の箇所と共に、羽田野伯猷「Kaśmīra-mahāpaṇḍita "Śākyaśribhadra"」『チベット・インド学集成』前掲、二三九—二五八頁参照。

(13) シャーンタラクシタとダルマパーラとは、ナーランダー僧院もしくは東インドから来ているので、その律には厳密には「根本(mūla)」を付すべきと思うのだが、カシュミールから来たシャーキャシュリーバドラの律については断定できないので今は保留しておきたい。

(14) 羽田野伯猷、前掲書(前註10)、三二頁、二〇八頁参照。

(15) 大乗仏教は在家主義であるとの前提から仏教史を見る誤りについては、山口瑞鳳「インド仏教における「方便」」『東方』第三号、一九八七年、五二—六九頁参照。

(16) 山口瑞鳳「チベット仏教と新羅の金和尚」『新羅仏教研究』山喜房仏書林、一九七三年、三—三六頁(横)参照。

(17) 以下の引用は、順次に、長谷部好一「吐蕃仏教と禅——頓悟大乗正理決をめぐって——」『愛知学院大学文学部紀要』第一号、一九七一年、八〇頁右、二九行、八一頁左、九—一〇行、八一頁右、二三—二九行によって訓読で示す。

(18) Bu ston, op. cit. (前註6), f. 887(Ya, 128a), ll. 2-3. なお、引用冒頭は、"dPal dbyangs dang Bha Ratna" とあるも、山口前掲論文(前註7)の御成果により、同一人として訳した。

(19) Bu ston, op. cit. (前註6), f. 890(Ya, 129b), l. 5.

(20) lCang skya, Grub mthaʾi rnam par bzhag paʾ 東京大学所蔵チベット蔵外文献目録、Nos. 86–88(Śata-Piṭaka Series, No. 233), Kha, 13b3–5.

(21) 松本史朗「後期中観派の空思想・「瑜伽行中観派」について」『理想』六一〇号、一九八四年、一四〇―一五九頁参照。

(22) この "spyod pa"(行、実習)なる語は、付される場合と略される場合とがあるが、本来はなかったのであろう。「哲学」は中観、「実習」は瑜伽行と考えられた「瑜伽行中観派」に対して、「哲学」は中観、「実習」は経量部的なものと考えられて、この語が付せられるようになったのかもしれない。

(23) この名称については、拙稿「中観派に関するチベットの伝承」『三蔵』一一七号、一〇頁、註37参照。当時は、三人の論典に対する呼称と考えていたが、インド東方ナーランダ系出身の三人自体を指すものと考えた方がよいかもしれない。

(24) それらの図式化されたものについては、Katsumi Mimaki, Blo gsal grub mtha', Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Kyoto 1982, pp. 27-38 参照。

(25) 津田真一「『般若経』から『華厳経』へ」『仏教思想史論集』I、成田山新勝寺、一九八八年、三一三頁。

(26) 拙稿「チョナン派と如来蔵思想」本講座本巻所収、註20、及び、本稿の註41として引用した箇所を参照されたい。

(27) D. ed., No. 3948, Khi, 280a4-7. なお、江島恵教『中観思想の展開』春秋社、一九八〇年、二四一頁にも訳出紹介されているので、それに対する註記と共に参照されたい。

(28) 江島恵教、前掲書、二四六―二四八頁参照。なお、同、二四七頁、四行目の「ヴェーダ論者」は「(唯)識論者」と正さなければ意味不明。

(29) 拙稿「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と文化』春秋社、一九八六年、二三五―二六八頁参照。

(30) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」『印度学仏教学研究』第三五巻第一号、一九八六年、三七五―三七〇頁参照。

(31) 東京大学蔵外文献目録、No. 93, Nga, 4b7-5a2. なお、この箇所は、前掲拙稿(前註29)、二六八頁の補遺に記したごとく、木村誠司氏の御教示による。

(32) 木村誠司「Prajñākaragupta の Dharmakīrti 理解」『印度学仏教学研究』第三七巻第一号、一九八八年、三

八六頁所引の記述参照。

(33) 拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第七号、二五五頁参照。多少訳文を改めたが、特に "'jes 'brang" は、あることを尊重して従うことなので、「追従派」から「重視派」に訳し変えた。

(34) Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, I, Leningrad 1930, pp. 38-39、及び、木村誠司「『量評釈』の章の順序について」(1)『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年、四七一—四六二頁参照。なお、後者は、刊行時の大幅な遅れのため、実際手にしたのは、その節を書き終った翌々日の二月二七日であったので、本稿に生かされていないが、私の推測は依然無駄ではないと思う。

(35) チャンキャの列挙順に従う。カッコ内のチベット語は常用される略称。

(36) 二種の因果関係に応じたこの複合語の解釈を含めて、この問題に関する決定的論文として、Shiro Matsumoto, "Svabhāvapratibandha", Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū, Vol, 30, No. 1, 1981, pp. 498-494 のみを挙げておく。なお、二種の因果関係についてカッコ内に示したものは実例のつもりであり、前者の場合は「ここに火あり、煙があるゆえに(agnir atra dhūmāt)」、後者の場合は「これは木なり、桜なるがゆえに(vṛkṣo 'yaṃ sakuratvāt)」という論式を立ててもらえばよいのである。前者は、「存在」についての判断、後者は「性質」についての判断と言ってもよいかもしれない。

(37) 木村誠司「*Pramāṇavārttika* pramāṇasiddhi 章における anuloma・pratiloma について」『印度学仏教学研究』第三五巻第二号、一九八七年、八八四—八八二頁参照。

(38) 羽田野伯猷、前掲書(前註10)、三六—三七頁、及び、松本史朗「Sa skya paṇḍi ta の教学に関する一考察」『日本西蔵学会々報』第二四号、一九七八年、七—九頁参照。

(39) この議論の経過の一端については、松本史朗「仏教論理学派の二諦説」(上、中、下)『南都仏教』第四五—四七号、一九八〇—一九八一年、一〇一—一一八頁、三八—五四頁、四三—六二頁を参照されたい。

(40) 松本史朗「ツォンカパの中観思想について」『東洋学報』第六二巻第三・四号、一九八一年、一七七—一八一頁参照。

(41) ICang skya, op. cit. (前註20)、Kha, 4b-5a1.

(42) 以下、いちいち説明すべきことも多いが、一括して、前掲拙稿(前註26)を参照されたい。

(43) 吉水千鶴子「Nāgārjuna 作 *Bodhicittavivaraṇa* について」『印度学仏教学研究』第三六巻第二号、一九八八年、九〇三頁参照。

(44) 前掲拙稿(前註26)、第二節参照。

(45) この十経に関しては、これに言及した Gung thang dKon mchog bstan pa'i sgron me の『善説心髄』に対する註釈箇所(全集、第二巻、GSMGS, Vol. 34, f. 708, l. 2–f. 709, l. 4)を、私が演習で資料として提示したところ、荒井裕明氏より、次註のテキストの御教示を得たことをここに記して謝意を表したい。なお、「子宮の十経」中、最後の唯識系の二つを除く他の経典については全て、高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年に詳述されているので参照されたい。この列挙で興味深いのは、ケードゥプジェもグンタンも、最後の唯識系二経典には、mdo(経)を付していないことである。列挙順は前者に従っているが、後者もほとんど同じで、(五)と(六)が入れ代るのみ。

(46) Lessing and Wayman, *Mkhas grub rje's* Fundamentals of the Buddhist Tantras, Mouton 1968, p. 50. なお、その英訳箇所は、ブトゥンがチョナン派の影響を蒙ったように訳されており、意味が逆になるので正しくない。なお、本文の記述とも絡めて、この引用前後も参照されたい。

(47) 荒井裕明「*Abhisamayālaṃkāra* Ch. I K. 39 について」『印度学仏教学研究』第三七巻第一号、一九八八年、四〇五—四〇三頁参照。ただし、ツォンカパが晩年『現観荘厳論』を帰謬派の立場から再度評価し直そうとしていたとすれば明らかな後退である。

(48) 拙稿「『宝性論』における信の構造批判」『仏教思想史論集』I、成田山新勝寺、一九八八年、四九一—五三二頁参照。(なお、本拙稿は、拙著『本覚思想批判』大蔵出版、近刊、に再録されている。)

(49) 西岡祖秀「『ブトゥン仏教史』目録部索引Ⅲ」『東京大学文学部文化交流施設研究紀要』第六号、一九八三年、四八—五六頁参照。

(50) ツォンカパ流の密教の概略については、ロルフ=ギーブル「チベット密教の一断面——ツォンカパ造『真言道次第論』を中心に——」『東洋学術研究』第二一巻第二号、一九八二年、一一二—一二七頁参照。

(一九八九年二月二八日)

2

サキヤ派

立川武蔵

一　サキャ派の祖師たち

サキャ派の開祖コンチョクゲルポはコン氏の出であるが、この血統の者はニンマ派の基礎を築いたパドマサンバヴァ(Padmasaṃbhava)から続いている旧訳、すなわち、前伝期の古密教の伝統を受け継いでいた。兄の勧めによってコンチョクゲルポは、新訳すなわち後伝期の密教を学ぶべく、ドクミ翻訳官の許に赴いた。帰国して後、彼はポンポ山の地相が吉であると見て、その白い土地の中腹に寺を建てたので、それ以来彼の伝統はその土地の名称「サキャ」(「サ」は土地、「キャ」は白色)をとって「サキャ派」と呼ばれた。

ドクミ翻訳官はインドの後期仏教タントリズムの伝統を受け継ぎ、一一世紀にチベットで生まれたサキャ派やカギュ派の祖師たちに法を伝えたという意味で重要な人物である。サキャ派の代表的思想である道果説(lam 'bras)は、この思想の源泉とされるヴィルーパ(Virūpa)の伝統からドクミを経てサキャ派に伝えられた。道果説とは、「道は果を備えている」(lam 'bras bu dang beas pa)、すなわち、宗教実践の過程(道)そのものがその結果(果)の即時的獲得を保証している[1]、という考え方である。

インドの後期仏教タントリズムにおける「八四人の成就者(シッダ)」の一人に数えられるヴィルーパは、「ダーキニー女神から力を与えられて」ナーランダー僧院の学僧であることをやめ、行者として各地を遊行したと伝えられている[2]。

彼の直弟子には、「成就七部作」(grub pa sde bdun)の一つである『倶生成就』(Sahajasiddhi)を著わしたドームビー・ヘールカ(Dombi Heruka 一〇世紀頃)と『タントラ部集成』(GDK)の中に勝楽マンダラ

の行者として名を残しているクリシュナチャーリン(Kṛṣnacārin チベット名、ナクポパ)がいる。両者ともヴィルーパより道果説を聞いているようであるが、今日残っている道果説のテキストはヴィルーパよりクリシュナチャーリンに伝えられたものである。クリシュナチャーリンの系統にガーヤダラ(Gāyadhara)が現われ、彼がチベットのモンカルの地にドクミ('Brog mi)翻訳官シャーキャイェシェ(Śākya ye shes)を訪れてさまざまな教誡を与えたと言われる。ガーヤダラに会う以前に、チベット人ドクミはナーランダー僧院で学んだドームビー・ヘールカの弟子にも道果説を聞いていた。

サキャ派の開祖コン('Khon)氏のコンチョク・ゲルポ(dKon mchog rgyal po 一〇三四—一一〇二)はこのドクミから『呼金剛タントラ』を学んだ。

後世のチベットにおけるタントラ分類法によれば、『呼金剛タントラ』は、タントラの最終の発展段階にある無上ヨーガ・タントラに属し、さらにその中では「不二タントラ」のグループに属すると考えられている。このタントラでは、それぞれのヨーガ行者には「内的マンダラ」としての金剛身が備わっており、この金剛身を場として輪廻と涅槃との無差別が感得される、と述べられる。ヨーガ行者の金剛身は、また、小宇宙として外界の大宇宙と相同性を保っているとも考えられている。サキャ派の人々は『呼金剛タントラ』に基づきながらこの相同性を体験しようとした。そうした場面では精神・生理学的なヨーガの行法が重視された。

ドクミは幾人かの弟子に道果説を伝えたが、道果説全体はその中の一人セトンクンリク(Se ston kun rig 一〇三〇—一一一八)が受け継いだ。サキャ派の開祖はドクミから道果説全体を詳細に聞くことはなかったと思われる。道果説全体がサキャ派に受け入れられたのは、コンチョクゲルポの実子サチェン・クンガーニンポ(Sa chen Kun dga' snying po 一〇九二—一一五八)によってである。セトンクンリクは

クンガーニンポに道果説を授けようとしたが、授ける前にセトンは没してしまう。結局、クンガーニンポはセトンクンリクの弟子ゴンパワ(dGon pa ba)兄弟より道果説を聞くことになった。

もっともドクミが伝えた道果説は、さまざまなかたちで伝えられたのであって、サキャ派に伝えられていったのはその一派である。トゥカンの『一切宗義』(サキャ派の章)には「一般には大師ドクミから道果説の伝統を守る者たちが順に現われて、種々の流派が一八ばかりになったとも言うが、主なものは大徳サキャ派に「天与として許されたもの」だ」と述べられている。(3)

サキャ派以外に伝えられた道果説の例としては『テプテルゴンポ』に述べられる、姉弟二人の行者マチクシャマ(Ma gcig zha ma 一〇六二―一一四九)とコンプパ・チューキゲルポ(Khon phu pa Chos kyi rgyal po)に伝えられた道果の伝統が挙げられよう。(4) シチェ派の行者として有名なこの二人も、セトンから道果説を聞いているのである。しかし、『テプテルゴンポ』の伝える道果説は、卵、羊の足、頭蓋骨杯、少女、仏舎利などを取りそろえて行なう呪術的なものである。シチェ派では、「女神に捧げた自らの肉体が女神によって切り刻まれるのを観想し、次に解体された肉体が復元されるのを観想する」というような観想法が行なわれ、シャマニズム、呪術の要素も見られる。おそらくはセトンから伝えられた道果説が、シチェ派という土壌の中で変質していったのであろう。

サキャ派の道果説は、ヴィルーパが弟子ナクポパ(Nag po pa)に与えたと伝えられる『金剛句偈』(rDo rje tshig rkang)に基づいている。この書を『タントラ部集成』は「タントラの非常に簡潔な註」と呼んでいる。(5) ここで言われている「タントラ」が『呼金剛タントラ』を指すことはサキャ派一般の伝承である。『金剛句偈』そのものは、わずか五葉あまりのものであるが、その文面からわれわれはヴィルーパの時代に、すでに複雑にして巨大な理論体系が『金剛句偈』の背後に存在していたことを知ることがで

きる。『金剛句偈』の実際には後ほど触れることにしたいが、サキャ派に受け継がれた道果説は、その思想の核心から言って当然ながら、顕教的伝統においてよりも儀礼や行法を重んじ、シンボリズムの体系に支えられた密教的伝統において発展した。

タントリズム(密教)の特質の一つに「性に対する態度の変換」がある。つまり、タントリズムの運動が盛んになる四、五世紀頃までは、性は否定さるべきもの、抑止されるべきものであったが、性は本来は否定さるべき「俗なるもの」ではなく、それ自体はある条件のもとでは「聖なるもの」に至る手段、あるいは「聖なるもの」ではないのかという考え方が、タントリズムの興隆とともに育ってきた。もっとも性行為が欲動の赴くままに許されるべきだと考えられたわけではない。厳しい禁欲と修練の結果、特殊な境地に至ったもののみが性的ヨーガを行なうことを許されたのである。いずれにせよ、タントリズムにおいては、性に対する態度がそれ以前の顕教とは大きく変わったのである。

『呼金剛タントラ』および『金剛句偈』には、性行為あるいは性的な象徴意味の体系をヨーガ実践の中に取り入れようとする「性的ヨーガ」の要素も見られるが、この「性的ヨーガ」に対してどのような態度を取るかが、チベット仏教の他の諸派における同様、サキャにおいてもその歴史を通じての主要な問題の一つとなった。

二　サキャ派の道果説

コンチョクゲルポの実子サチェン・クンガーニンポにより道果説がサキャ派に定着した。セトンよりゴンパワ兄弟を経て伝わった道果説を、サチェンは『金剛句偈』の註釈というかたちで人々に伝えてい

った。当時、道果説は『大宝広説』(gSung ngag rin po che)あるいは単に『広説』(gSung ngag)と呼ばれていた。『広説』の解説をサチェンに最初に請うたのはアセン(A seng)であり、その解説を文字にしたものを『註釈書アセンマ』(gZhung bshad a seng ma)と呼ぶ。サチェンによる『広説』の註釈書としては今日一〇あまりが残されている。サチェンが打ち立てた道果の教説はその後のサキャ派の重要な柱となり、この後、サキャ派の師たちは積極的にせよ消極的にせよ、この道果説に関わらざるを得なかった。

サチェン以降、初期のサキャ派にとって、サチェンの二子ソナムツェモ(bSod nams rtse mo 一一四二―八二)とタクパゲルツェン(Grags pa rgyal mtshan 一一四七―一二一六)が重要である。ソナムツェモもまた『広説』に関する教誡を多くの弟子たちに与えた。道果説はタクパゲルツェンによりさらに深くサキャ派内部に浸透していった。彼の道果説に関する数多くの著作が、サキャ派の奥義書的性格を有する『道果弟子教授全書』(Lam 'bras slob bshad)に収められている。「道果行者」(lam 'bras pa)あるいは「ヨーガの自在主」(rnal 'byor gyi dbang phyug)と呼ばれたタクパゲルツェンは、もともと行者的傾向の強かった父サチェンの道果説をさらに一層行的側面において発展させた。サチェン、ソナムツェモ、タクパゲルツェンの三師を「白い三人」と呼ぶならわしがあるが、開祖コンチョクゲルポおよびこの三人に代表される時期を「サキャ派初期」と呼ぶことができよう。

サキャ派は、タクパゲルツェンの甥で、次の指導者であるサキャパンチェン(Sa skya paṇ chen 一一八二―一二五一)によって大きな変化を受けることになった。すなわち、サキャ派内部において顕教的側面が強化される一方で、蒙古王朝と結びついて政治・経済的権力を急速に増大させたのである。これは歴史的には、カギュ派のタクポラジェによってカギュ派内部における顕教的側面が強調されるととも

に彼以後、カギュ諸派が巨大な教団に急成長していったことに相応するなりゆきであった。サキャパンチェンすなわちサパンは、道果説にはそれほど関心を示さず、『論理の明蔵』(Tshad ma rig gter)や『三律儀細別』(sDom gsum rab dbye)などの顕教的要素の強化された著作を残している。サパン以後、サキャ派において論理学、認識論の研究が盛んになったのである。サパンが密教の伝統に触れる場合には、彼はしばしばそれを顕教的に解釈しようとした。例えば、後期インド仏教タントリズムにおいて重要な思想となり、後世、カギュ派において尊重された大印契(mahāmudrā)に対しても、彼なりの積極的な考え方を持っていた。[6] サパンは『三律儀細別』の中で次のように述べている。「二資糧〔すなわち布施、持戒、忍辱という福資糧と、禅定、智恵という知資糧〕が完全でないうちは、か〔の大印契〕の観想も完成しない。その二資糧が完全なものとなるためには無数の劫が必要である。と〔仏は〕言われた。わたしの〔考える〕大印契は、灌頂から生じた智恵であり、〔生起と究竟の〕二次第より生じた、本来、存在している智恵である。こ〔の大印契〕を証解し、密教の方便に通ずればこの世で成就を得る。それ以外に大印契の証解を仏は語っておられない。[7]」二資糧すなわち六波羅蜜の実践の重要視という点に、われわれはサパンの教学の顕教的色彩を見とることができる。

サパンの次の指導者パクパ('Phags pa 一二三五―八〇)は『道果弟子教授全書』に、道果に関する多くの著作を残しており、タクパゲルツェンと同様に「道果行者」と呼ばれた。サパンは蒙古との結びつきを積極的に求めたが、パクパは叔父サパンの遺志を継いで元朝の初代帝師となった。これ以後、サキャ派は、元朝に対し被施者と施主の関係を保つことによって、蒙古人たちにとってはカリスマ的存在となる一方で、自らの国の支配権を元朝より与えられた。サパン、パクパはこうして一四世紀前半までのサキャ派全盛時代の基礎を築いた。サパン以後、一四世紀前半までの時期を「サキャ派中期」と呼ぶこ

とができよう。

一四世紀後半からは、衰退したサキャ本家にかわってゴル(Ngor)派やゾン(rDzong)派が活躍する。この二派はどちらもサパンの影響を受けた「新サキャ派」(Sa skya gsar ma)の重要人物ラマタンパ・ソナムゲルツェン(Bla ma dam pa bSod nams rgyal mtshan 一三一二―七九)の伝統を受け継ぐものである。タクパゲルツェンによって確立され、「中期」において顕教的側面を組み入れた道果説は、ゴル派やゾン派によって新しく展開することになる。

後期の道果説にとってとりわけ重要なのは、ゴル派の創始者クンガーサンポ(Kun dga' bzang po 一三八二―一四五六)である。彼は一四二九年、ゴル寺を建立し、道果説を八三回にわたって弟子たちに伝授した。彼の時代にあってはサキャ初期の道果説とは異なって性的ヨーガは少なくとも表面には現われていなかった。道果伝授の方法が整備され、「一般的弟子たちへの解説」と「特に勝れた弟子たちへの解説」を区別する習慣もできた。

ゾン派は前期と後期に分かれる。前期ではゾンチュンパ・ガーチャン・スンキペルワ(rDzong chung pa sNgag 'chang gZungs kyi dpal ba)が重要であり、後期では、コンカルドルジェデン寺を建立したトゥトン・クンガーナムゲル(Thu ston Kun dga' rnam rgyal)が有名である。ゴル派やゾン派の時代以降のサキャ派を「サキャ派後期」と呼ぶことができよう。

ダライラマ政権が確立してから以後、サキャ派はかつてのような勢力を得ることはなかった。一九五九年の動乱以後は、サキャ本家およびゴル派はインドのデラドゥンを中心に活動を続けている。チベットでは、サキャ寺は破壊をまぬがれ、最近では僧侶たちの活動も許されていると伝えられる。ゴル寺はしかしその建物のほとんどが破壊された。

三　『金剛句偈』の道果説

『金剛句偈』(DTS)は師に対する簡潔な敬礼に始まり、道(lam)について述べるために全体の九割を費やし、最後に極めて簡単に果('bras)に触れる。道と果の説明にあたって、実質的には道を説明しているところに道果説の性格の一端を窺うことができる。「果を備えた(あるいは有する)道」(lam 'bras bu dang bcas pa)と呼ばれても、果はやはり果であり、道とは異なるものであり、道の中に完全に吸収されてしまっているということもない。「道果」とは、手段としての実践階梯(道)が踏み終えたところで直ちに悟りという果が得られることが約束されるという意味で考えられる。[8]

『金剛句偈』の「道」に対する説明は次の三段階に分かれている。すなわち、

㈠輪廻と涅槃に共通な道
㈡世間の人々の道
㈢世間を越えた人々の道

㈠は道の基礎理論であり、㈡と㈢に共通であるが、[9]さらに七項に分かれる。そのうち、第一項の「三つの顕われ」(snang ba gsum)と第二項の「三つの連続〔体〕――これは、因、方便、果のタントラをも意味する[10]――」(rgyud gsum)の二項がとりわけ重要である。トゥカンの『一切宗義』(サキャ派の章)は、「三つの顕われ」の項がサキャ派における顕教的修行の道程を代表するものである、と述べている。[11]また『金剛句偈』を「三つの連続あるいは三タントラの経函」と呼んでいる。[12]

㈡においては、㈠の基礎理論をふまえてヨーガの精神・生理学的修行が勧められ、悟りの実質的な第

一段階である見道位(初地)直前までの道程が示される。㈢においては、初地から悟りの窮極的段階としての第一三地金剛取得地までの諸段階が説明される。

『金剛句偈』の全内容の詳述はここでは不可能であるゆえに、最も基礎的な部分、すなわち㈠「輪廻と涅槃に共通な道」の第一と第二の項を述べることにしよう。関係する『金剛句偈』の全文は次のようである(第一項をa、第二項をbとする)[13]。

(a-1)煩悩のある衆生には、汚れた顕われがあり、
(a-2)三昧に入った行者には、体得の顕われ〔あるいはひらめき〕があり、
(a-3)無尽の身・口・意の荘厳の輪には、清らかな顕われ〔あるいはひらめき〕がある。
(b-1)一切の基体であり原因たる連続〔あるいは因タントラ〕に輪廻と涅槃が存するゆえに根本連続〔あるいは根本タントラ〕が〔説かれ〕、
(b-2-1)身体であり手段たる連続〔あるいは方便タントラ〕等に座等等三の四〔灌頂〕があるゆえに因〔時〕の灌頂が〔説かれ〕、
(b-2-2)道として生起次第等が五の四〔灌頂〕によって説かれる。
(b-2-3)心の寂定(等引)の誓戒等を守ること、
(b-2-4)金剛ダーキニー〔女神〕等の心をとりなすこと、および
(b-2-5)感官の対象によって〔護法神を〕喜ばすことなどをなせ。
(b-2-6)道〔時〕の四段階において四灌頂を修習することにより、身体により、大楽の障害を破って仏となることを明らかにするゆえに〔道は〕釈タントラである。
(b-3)大印契たる果の連続〔あるいは果タントラ〕は果〔時〕の四灌頂によって一切智者となること

である。[14]

（a）には修道論の一般的道程が簡潔に示されている。修行者は、迷いの存在として生きている時期（基本時、a-1）、修行段階にある者としてさまざまな体得をする時期（道時、a-2）[15]、悟りという果を得た時期（果時、a-3）の三階梯を経験する。ここでは凡夫も仏も一貫して「顕われ」（顕現）として把握される。「顕われ」とは、基本時ではいわゆる現象世界に他ならず、果時では「仏の一切智」に他ならない。[16]道時には菩薩等は仏の一切智を得べく、さまざまな体得としての「顕われ」を経験するのである。ここに言う「顕われ」が次の（b）においては心の連続（体）として把握されている。

（b）では（a）とは異なる側面から修行過程が示される。ヴィルーパは唯識派の伝統を受け継いだと思われ、『金剛句偈』の哲学的基礎としては唯識説を採用する。（b-1）では唯識説の中心的概念である「アーラヤ識」が導入された後、密教修行の代表的手段であるマンダラに関する理論が述べられ（b-2-1）、さらに修行過程の詳細な位置づけが断片的に述べられる（b-2-2—6）。

（b-1）の「一切の基体であり原因たる連続」の意味は、クンガーニンポが母に説いた註釈（DTSM）によれば次の三にまとめることができる。すなわち、(1)アーラヤ識、(2)「香りが花に存するように」アーラヤ識が存する基体としての感覚器官と身体、および(3)アーラヤ識とその基体としての感覚器官と身体との関係である。[17]「一切の基体」というのが「アーラヤ識」の第一義であるが、アーラヤ識が感覚器官や身体から独立して存することができないことを示すために、(2)と(3)の意味をクンガーニンポは加えていると考えられる。

「連続（体）」と訳したチベット語「ギュ」(rgyud)のサンスクリットは「タントラ」であり、タントラはしばしば「因タントラ」、「方便タントラ」および「果タントラ」に三分される。人間の基本的なあり

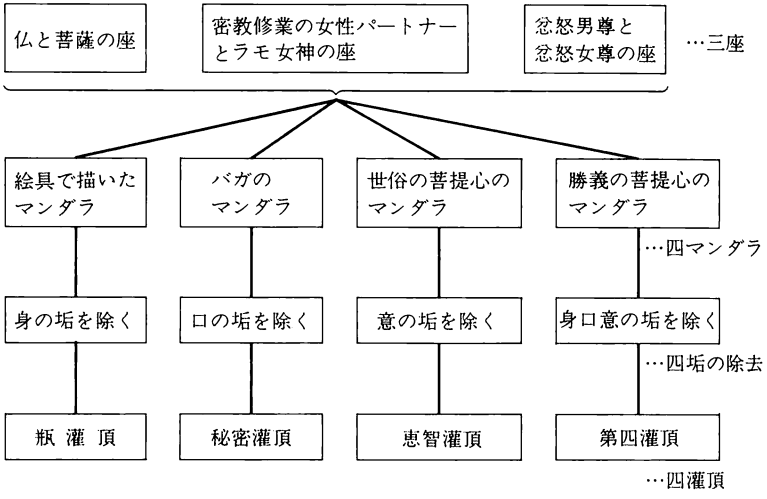
方を語る「〔心の〕連続〔体〕」が教説を意味する「タントラ」と同じ語であることは示唆的である。また、この三タントラの別の呼び方として、「根本タントラ」、「釈タントラ」、「果タントラ」と言われることもある。[18]

(b-2)では、連続体である心身が悟りに至るための一手段であることが確認された後、悟りに至るための別の手段たるマンダラが登場する。ここに言う「座等等三」の「座」はマンダラにおいて仏たちの生ずる場を意味する。[19]「等等」の第一の「等」は「座」の複数たることを意味する。クンガーニンポによれば、「座等」は、(1)仏と菩薩の座、(2)密教修行の「女性パートナー」とラモ女神の座、および(3)忿怒男尊と忿怒女尊の座を意味し、「三座」と呼ばれる。[20]「座等等」の第二の「等」は、次の四マンダラを意味する。

(1)絵具で描いたマンダラ
(2)バガ(bhaga)〔という文字〕のマンダラ
(3)世俗の菩提心のマンダラ
(4)勝義の菩提心のマンダラ

「バガ」とは、元来は分け前を意味したが、密教では、女性原理である「悟りの智恵」のシンボルである一方で、女性性器をも意味する。「菩提心」は男性原理である「悟りへの手段(方便)」のシンボルであるとともに精液(滴)をも意味する。

このような三座と四マンダラ、それに四つの「垢の除去」[21]を加えた三が「座等等三」の「三」によって指し示される。四つの「垢の除去」とは、身、口、意それぞれの垢の除去の三と、身口意全体の垢の除去の一とを合わせたものである。これらの四つの垢の除去は、それぞれ先の四マンダラのそれぞれに



おいて行なわれる。すなわち、第一の身の垢の除去は絵具で描いたマンダラにおいて、第二の口の垢の除去はバガという文字のマンダラにおいて、第三の意の垢の除去は世俗の菩提心のマンダラにおいて、第四の身口意全体の垢の除去は勝義の菩提心のマンダラにおいて行なわれる。

次に、「座等等三の四」の「四」は四灌頂(瓶、秘密、恵智、および第四灌頂)を意味する。[22] 灌頂とは秘儀を伝授され得る資格を認める儀礼であり、第一から第四まで順次に授けられる。それぞれの灌頂の段階に応じたマンダラにおいて行者は、仏あるいは世界との融合を試みる。つまり、第一の瓶灌頂は絵具のマンダラにおいて、第二灌頂はバガのマンダラにおいて、第三、第四の灌頂も順次二つの菩提心のマンダラにおいて行なわれる。以上述べた(b-2-1)の内容を図示すれば上のようになる。

(b-2-1)の四灌頂は「器をきれいに洗う、あるいは田を整地するようなもの」と言われる。[23] すなわち、この段階の灌頂は「因時の灌頂」であり、「方便タン

トラの最初」である。[24] それに対し次の(b-2-2)に述べられるのは、「道時の灌頂」すなわち「方便タントラの主要なもの」である。[25]

(b-2-2)の「五」とは、(1)道、(2)見解、(3)宗義、(4)臨終、および(5)結果の五を指す。[26] (1)は修行階梯であり、(2)はその階梯において所有すべき顕教的教理であり、(3)は(2)に基づいて確立された密教的教義体系である。これらの三は、人為あるいは「生」の世界に属する。(4)は死に直面している。この臨終における緊張と衝撃を踏み台として、(5)すなわち涅槃へと至るのである。(1)から(3)までに蓄積されたエネルギーを、行者は(4)においてひきしぼった弓から矢を放つように放って人為を越えた世界へと飛翔する。(a)の中の表現と関連づけて言うならば、(1)から(3)までの「道」においては、汚れた顕われが体得のひらめきに変化しつつあるが、(4)という転換点において、未だ不純なひらめきは清らかな智恵へと変質を遂げるのである。

「五の四」の「四」は(b-2-1)の場合と同じく四灌頂を指す。つまり、前述の生と死のパターンが四灌頂のそれぞれにおいて繰り返される。その結びつきのおのおのをクンガーニンポは名づけ、定義づけている。例えば、第一灌頂における、

(1)道は生起次第
(2)見解は唯識思想の中の三性説
(3)宗義は輪廻涅槃無差別の思想
(4)臨終は住天上(gong du 'pho ba)
(5)自性として実在する応身

である。(b-2-2)に言う「道として生起次第」とは、したがって第一灌頂における道を例として挙げ

たものであり、背後の複雑な修行過程こそ(b-2-2)の主内容であり、道時の灌頂である。

(b-2-3)は密教修行の準備となる誓戒等を守ることを命じ、(b-2-4・5)は行者が単に禁欲的になるのではなくて、密教修行からはずれない限り、むしろ五官を満足させることを勧めている。(b-2-5)は道果説では感官に対する態度が少なくとも初期仏教とは異なることを示している。(b-2)の最後の項目である(b-2-6)は、道時の総括であり定義づけであるが、その中にすでに(b-3)の果時の境地とほとんどちがわない境地が述べられていることに注意すべきである。(b-2-6)に見られる「釈タントラ」とは(b-1)の「根本タントラ」の真の内容を悟らせるものである。この場合「釈タントラ」は、方便として「根本タントラ」と「果タントラ」の媒体である。

(b-3)の「大印契たる果」についてクンガーニンポは母のために著した註釈の中で「印契(ムドラー)(密教修行の女性パートナー)を用いて得た完成であるから〈印契〉と言い、その上に他のものはないから〈大〉と言う。(中略)果である四身が完成するゆえに〈一切智者〉と言われる。〈一切智者〉とはすべての身体(身)を知り、すべての言葉(口)を知り、すべての意を知り、すべての身口意を知る者である。〔四身とは〕応身、報身、法身、および自性身である」と述べるにとどまり[27]、(b-1—2)に見られるような詳細な説明はしていない。

(b-3)の「果〔時〕の四灌頂」は、実は㈢「世間を越えた人々の道」に述べられる四つの宗義のそれぞれにおいて行なわれるものと同一である。「世間を越えた人々の道」は初地から第一三地までを四段階(初地—第六地、第七地—第一〇地、第一一地—第一二地、および第一三地)に分けて、そのおのおのに第一から第四までの宗義が配分されるのである。さらにこれらの四段階のそれぞれに「応身より灌頂を受けること」、「報身より灌頂を受けること」、「法身より灌頂を受けること」、「自性身より灌頂を受け

ること」が配分される。このように『金剛句偈』は道の中に四身という果[28]を配して説くのである。

以上、(一)「輪廻と涅槃に共通な道」の第一項と第二項を中心に『金剛句偈』の道果説をクンガーニンポの註釈に基づいてみてきたが、そこでは汚れた顕われが、清らかな顕われあるいは智恵に転変し得るのである。感覚器官による享受は、浄化作用を前提にした上ではあるが、肯定される。「大楽の成就」も、人間の性の快楽が何らの自己否定的契機もなくて肯定されるのではないが、浄化あるいは「聖化」の結果として肯定されるのである。

クンガーニンポの道果説は、生来の智恵を涅槃とし、心意識の連続体としての人間のあり方の根底に常住の核――すなわち如来蔵的なもの――を考えている。サキャパンチェンの道果説もこの大枠から脱したものではない。『金剛句偈』(a)において「顕われ」(あるいはひらめき)が因、道、果の三時に配され、(b)においても連続(心意識の連続体)と把えられた人間存在が三時に配されているが、この三時を通じてくりひろげられる生存のあり方はすべて「生来の智恵」の顕われにすぎないと考えられている。ここにわれわれは、すべてのものの否定に一度は至ってみようとする初期中観派との哲学的相違を見ることができる。ただ、サキャ派の道果説は修行階梯としての「道」の構造を詳細に考察し、かつ道時の実践体系を厳密に保持しようとしたことによって、無媒介的な「果」の獲得を容認する危険をまぬがれたと言えよう。

略語および文献

立川武蔵『西蔵仏教宗義研究(第一巻)――トゥカン『一切宗義』サキャ派の章』東洋文庫、一九七四年。
津田真一「タントラとは何か」『豊山学報』二四号、一九七九年、五三―六六頁。
平松敏雄「サキャ派「道果説」について」『仏教学』一六号、一九八三年、七一―九四頁。

山口瑞鳳『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年。
BA : The Blue Annals, tr. by G. Roerich, 2 parts, The Asiatic Society, Calcutta 1953.
DTS : rDo rje tshig rkang.
DTSM : rNam 'byor bdang phyug dpal sa skya pa chen pos yum ma gcig zhang mo'i don du mdzad pa, Lam 'bras slob bshad, Vol. Ya, ff. 1–80.
DTSZ : rNam 'byor dbang phyug dpal sa skya pa chen po la zhu byas dngos grub gyis zhus pa, Lam 'bras slob bshad, Vol. E. ff. 1–95.
GDK : rGyud sde kun btus, ed. by 'Jam-dyangs Blo-gter-dpang-po, N. Lungtok &. N. Gyaltsan, Delhi 1971.
SKK : Sa skya bka' 'bum, ed by bSod nams rgya mtsho, Oriental Library, Tokyo 1968.
Tachikawa, Musashi, "The Tantric Doctrine of the Sa skya pa according to the Śel gyi me loṅ", Acta Asiatica, No. 29, 1975, pp. 95–106.
TTP : The Tibetan Tripitaka, the Peking edition, Suzuki Foundation, Tokyo 1957.

(1) 〔山口 1988 : 248〕参照。
(2) Chogay Trichen, The History of the Sakya Tradition, Ganesha Press, Bristol 1983, p. 8.
(3) 〔立川 1974 : 73〕参照。
(4) BA, p. 218 ff. ; 〔立川 1974 : 31〕.
(5) GDK, Vol. La, 4b, 5.
(6) 〔山口 1988 : 250〕参照。
(7) SKK, Vol. 5, p. 309, f. 2, ll. 3 ff.
(8) 註(1)参照。
(9) 〔羊松 1983 : 72〕
(10) 〔兼田 1979 : 61–62〕参照。
(11) 〔立川 1974 : 71〕参照。

(12) 〔立川 1974 : 58〕参照。

(13) 以下の訳文は〔立川 1974 : 23–24〕の改訳である。改訳にあたっては〔津田 1979 : 62〕に多くを負っている。津田氏の御指摘に感謝したい。道と果との関係は本稿ではほとんど触れられなかったが、次の機会に俟ちたい。

(14) 『金剛句偈』のテキストについては〔立川 1974 : 24, 142–147〕; TTP, No, 3131 参照。

(15) DTSM, 6a, 3 以下には一五種の頭われが述べられている。『金剛句偈』の註釈については〔立川 1974 : 45〕; 〔Tachikawa 1975 : 98–99〕参照。

(16) DTSM, 7a, 6.

(17) DTSM, 7b, 1–2.

(18) 〔平松 1983 : 73〕

(19) DTSM, 9b, 3.

(20) DTSM, 9b, 1–2.

(21) DTSZ, 10a, 5.

(22) DTSM, 12a, 2–3.

(23) DTSZ, 11a, 3–4.

(24) DTSM, 9a, 4.

(25) DTSM, 9a, 5.

(26) DTSM, 12a, 3.

(27) DTSM, 37b, 6 ff.

(28) 〔立川 1974 : 75〕

3 カギュ派

立川武蔵

一　カギュ派の法の源泉

一一世紀に台頭する中期チベット仏教の一派カギュ派の祖師たちは、インドあるいはネパールにおいてテーローパ、ナーローパ、マイトリーパ等の密教行者に就いて学んだ。カギュ派の主要な教法となった大印契および六法は、これらの師によりカギュ派の祖師たちに伝えられたのである。テーローパ(Telo pa 九八八―一〇六九)は一一世紀のインド仏教で活躍した在家の密教行者の一人であり、弟子ナーローパに『大印契の教誡』を伝えた、とされている。

知を越えた無為のかの真意(大印契)を得たいと思うならば、
自らの心を断ち切り、心を赤裸に置け。
概念知(分別)の汚れの水を澄ませよ。
顕われたものを否定することも成立させることもなく、あるがままにせよ。
捨てることも受け入れることもなければ、大印契に解き放たれるであろう。(1)

と『大印契の教誡』は語っている。古典ヨーガが目指した心の作用の統御という側面よりも、心のそのままのあり方を見守る側面に力点が置かれていて、密教の大きな特徴のひとつを読み取ることができる。

テーローパはまた『不可思議大印契』において、

輪廻の煩悩の三毒は、自ずと成就した無作の身口意であり、
有為の蘊の自性は、無漏の解脱の状態である。(2)

と、やはり密教の特徴である「俗なるもの」の無媒介的な「聖化」を主張している。後世のカギュ派の諸師にもこれらの傾向は受け継がれていった。

ナーランダー僧院長の職を辞して行者テーローパに師事したナーローパ(Nā ro pa 一〇一六―一一〇〇)は、「六法」と呼ばれる一連の修法をも師から学び、さらにそれを大成した。「六法」は、それぞれ「内的火」、「幻身」、「夢」、「光明」、「中有」、および「遷有」と名づけられている。第一の修法の「内的火」とは、ヨーガによって脊柱の基部に生ぜしめられる熱のことである。この種のヨーガは心の作用の統御を旨とする「古典ヨーガ」とは異なって、精神・生理学的訓練によって身体的にエネルギーを生み出すことを目指しており、後世は「ハタ・ヨーガ」の行法として体系化された。身体は多数の脈(ナーディー)と数個の叢(チャクラ)によってできている。クンダリニーと呼ばれる、蛇のすがたをしたエネルギーの権化が中央の脈の基部に巻きついて眠っており、ヨーガの力によってその「蛇」を目覚めさせると、身体中に潜在していた宇宙のエネルギーが感得される、とこの種のヨーガを行ずる人々は考えた。「内的火」の修法とは、従って、輪廻から脱出するために必要なエネルギーの活性化を目指すヨーガのことである。

第二の修法「幻身」の理論的基礎は、古代インドのマーヤー(幻影)説である。幻影の如き現象世界の背後に創造原理としてのブラフマンというような不変な実体が存在するというのがヒンドゥイズムにおけるマーヤー説であるが、仏教においては、この多様な現象世界が幻影のように不確かなものであるというところに核心がある。そう説くことによって、我々の現象世界に対する執着を捨てるように勧めるのである。

「幻身」の修法では、実践者の身体がまず観想の対象となる。実践者は、鏡に映った自分の身体を凝

視しながら、陽炎、雲、月影などに譬えることによって自分の身体が幻影にすぎない、と観想する。幻たることを真底から得心し、執着を離れた状態になった行者は、自分の身体が仏の身体であるかのように感得することができる。やがてその像はもはや単なる映像ではなく、肉体を持った、生きた存在として動きはじめる。他のすべての現象に対しても同様に観想することによって行者は結局、それらの現象が守護尊の戯れる姿でありそのまま救われていることを知るのである。仏教タントリストは、この現象世界を「空である」とみるばかりでなく、「空性は光明として顕現する」とも考える。幻身の修法が生み出す像は、第四の修法「光明」と深く関係している。

第三の修法「夢」は、「世界は幻影である」と感得する作業が夢という意識の舞台においても実現することを目指している。それが実現するとき、あらゆる現象が夢の中の現われに他ならないと感得され、同時にそれらの現象は光明へと昇華される。

第四の修法の求める「光明」は、第二、第三の修法において顕現させることを目指していたものに他ならない。この光明は個人的経験の域を越えて、色や形などの属性を持たず、世界創造の展開がなされる以前の「心」であり、法身の輝きそのものである。

第五の「中有」とは、輪廻において死んでから次の生を受けるまでの四九日間、魂が肉体を有することなくさまよう状態を言う。この名をもつ第五の修法は、「死の瞬間」に輪廻の主体としての霊魂が光明に接する機会が幾度もあることを教え、かの瞬間のために精神的準備をさせるのである。生の時間の最後に心的エネルギーを凝縮させることによって人は非日常の「時間」に入るのである。この修法はユングが指摘するように無意識と思念の深奥との相克の構図をあらわにしつつ人間を非時間——すなわち、永遠——へと導く技術である。

第六の「遷有」は、意図的に自己の、あるいは他者の意識を「引き抜く」修法である。ヨーガ行者はヨーガの力によって死に近い状態を作り出し、自らの意識を一時的に無にする(引き抜く)ことができる。それはいわば、意識の「電圧」を限りなく低くすることによって、普通では接することのできない、無意識の領域からのシグナルを見ようとする試みである。

六法の中、第一の修法はエネルギーの充塡である。第二と第三によって、おのが状況に理論的基礎を与えられた実践者は第四で意識あるいは心の本源的な姿が光であることを知る。第五ではその光に接する場として「死」あるいはヨーガによる「擬似的死」が選ばれる。最後の修法は、光との触れ合いを目指す内的エネルギーが飛翔するための技法である。このような構造をもつ「六法」がナーローパやその妻ニグマ、あるいはマイトリーパなどに就いて学んだカギュ派の祖師たちによってチベットにもたらされ、この派の主たる実践法となった。

二　カギュの二派

「カギュ」と今日呼ばれている学派は、相互には人物的交流のほとんどない二つの学派の総称である。その二つとはキュンポを祖とするシャンパ・カギュ(Shangs pa bKa' brgyud)派とマルパ・ロツァーワ・チューキロトより続いている派とである。後者は「マルパ・カギュ」と呼ばれることもあるが、マルパの孫弟子にあたるタクポラジェの名を取って「タクポ・カギュ」と呼ばれることが多い。これはマルパから続く伝統がタクポラジェによって強大な社会的勢力を有する教団に成長したという歴史的事実を反映するものと考えられる。「カギュ」とは「教え」(カー)の「伝統」(ギュ)という意味であって、他の学

派、例えば、ゲルク派の「カギュ」と呼ばれることもあるが、宗派名としての「カギュ」は、その法の源泉の近さ、思想内容や実践形態の近似性の故に一体のものと見られている上記の二つの派を指す。

ヨーガ行者の集団としてのシャンパ・カギュ派はチベット史においてそれほど大きな位置を占めなかったが、タクポ・カギュ派は幾つかの氏族教団として成長し、チベットの政治史においても大きな勢力を得た。もっともカギュ派は一八世紀末までにはわずかな分派を除いてほとんどが亡んでいる。カルマ派やドゥル派などのカギュの分派は、しかしながら、今日、ラダック、北インド、ネパール、ブータンなどに生き続けている。

カギュ派はゲルク派のように認識論、論理学を基礎とする巨大な理論体系を作りあげたわけでなく、サキャ派のようにゲルク派の理論体系に正面から論争をいどむこともしなかった。タクポラジェ以来、カギュ派はカダム派的要素を取り入れて理論の構築をいくらか行ったとは言え、カギュ派全体としては観想法という宗教実践を中心として伝統を伝えてきたのである。観想法とは広義のヨーガ実践の一形態と考えられるが、「聖なるもの」のイメージを眼前に産出する観想法は、一方では神降ろしなどの宗教現象と共通する要素も有している。

三　シャンパ・カギュ派

シャンパ・カギュ派の祖キュンポ(Khyung po 九九〇―一一三九)はインドとネパールに幾度も赴き多くの師に就いた。その師の中にアドヴァヤヴァジュラ(Advayavajra)――マイトリーパ(Mai tri pa)あるいはアヴァドゥーティパ(Avadhūti pa)とも呼ばれる――がいた。ナーローパと同時代のアドヴァ

ヤヴァジュラは、「大印契」(mahāmudrā)の思想をインド・ネパールにおいて普及させた貢献者であり、いわば、大印契の思想運動の祖であった。キュンポはまた「ニグマ(Ni gu ma)の六法」と呼ばれる行法を学んだと言われる。ニグマはナーローパの「妻」あるいは、宗教実践上の女性パートナーと言われた人物である。

キュンポは超能力者であったらしく、多くの逸話が残されているが、彼の著作集は残されておらず、彼の思想の全体像はまだ把握されていない。後世、ゲルク派の学僧トゥカンが自派の立場からチベット仏教を俯瞰して著した『一切宗義』の叙述によれば、彼は「ニグマの六法」、「幻道次第」、「大印契カウマ」更に亥母(がいも)や金剛手尊の観想などに通じていた(GSM, 4a, 6-4b, 1)[3]。「大印契カウマ」とは、〔大〕楽と空性とを〔ちょうど籠の上下の〕口を合わせ閉じたときのように無差別であると観想することにより、光明を眼のあたりにするための教誡である」(GSM, 4b, 2)と言われる。ここではハタ・ヨーガ的行法によって得られる大楽と空性との両者がそれぞれの存在を主張しつつ、両者が無差別と考えられている。キュンポはまた『勝楽』、『呼金剛』、『大幻』、『秘密集会』、『ヴァジュラバイラヴァ』の五タントラに詳しかった(GSM, 4a, 5)と言われる。チベットにおけるマンダラ理論の集大成『タントラ部集成』第一二〇番はキュンポ流のマンダラであるが[4]、このマンダラは先述した五タントラのそれぞれのマンダラが呼金剛を中心として十字形に配置されて一つの複合的マンダラを形成している。タクポ・カギュは主として勝楽、サキャ派は呼金剛、ゲルク派は秘密集会というように、タントラ間の相違を強調してそれぞれの学派の特徴を表現しようと努めたチベット密教の流れの中で、キュンポは五つの無上ヨーガ・タントラのマンダラを一つに収めて統合を計ろうとしたと考えられる。この点に、あくまで行法を重んじ、肯定的な何ものかをひたすら追求しようとした密教ヨーガ行者たちの「融合的」特徴を見ることもできよう。

3 カギュ派

シャンパ・カギュ派には後世、タントンゲルポというような人物も現われたが、この派は巨大な教団となることはなかった。

四　マルパとミラレーパ

タクポ・カギュ派の祖マルパ・ロツァーワ(翻訳官)チューキロト(Mar pa Lo tsā ba Chos kyi blo gros 一〇一二―九七)は、サキャ派の祖コンチョク・ゲルポの師でもあるドクミ翻訳官にチベットでサンスクリットを学んだが、インドに三回、ネパールに四回留学して、ナーローパ、マイトリーパ等に就いた。彼の翻訳した多数の典籍が『西蔵大蔵経』に収められているが、彼自身のまとまった著作は伝えられていない。

このカギュ派の祖は無上ヨーガ・タントラに通じていたと思われる。彼は僧院の中に住む学僧ではなく、妻帯し、息子を儲け、民衆に近く生活しながら、仏教を広めていった。後世のカギュの幾つかの分派の師たちと異なって彼は蒙族の保護を受けず、壮大な僧院を建立しようともしなかった。

タクトゥンゲルポ(Khrag 'thung rgyal po)著のマルパ伝には次のように述べられている。

東方のガンガー河の岸に行き、そこで大徳マイトリーパの恩恵により、
根本たる法性は不生であると証解し、空性である心を把握し、
戯論を離れた不変なる最高真理の本体を見て、三身たる母(すなわち光)と現にまみえた。
わが戯論をそれ以後断った。[5]

カギュ派の時代には、初期大乗仏教には見られなかった最高真理の実体視が確立していたことをこの

叙述からも見てとることができる。

マルパには「四柱」と呼ばれる重要な四弟子がいるが、その中でも最も知られた人物はミラレーパ(Mi la ras pa 一〇四〇―一一二三)である。彼の青春は彼の家族を襲った不幸に対する憤りに満ちたものだった。父の死後、彼の家、財産を奪った親類の者たちに、彼は呪術を学んで復讐する。後に、多くの人を殺してしまった罪を悔いたミラレーパは、マルパの弟子となる。マルパが彼に、法を教えることなく大工仕事などをさせた話はよく知られている。

彼は哲学的体系を作りあげるような学僧ではなかったが、ヨーガの行法によって内的な証解を求め続け、マルパと同様、豪族の保護を求めなかった。生涯、山中にあって修行し、権力を遠ざけた彼の姿は、今日なおチベット人の中に行者の典型として生きており、白描やタンカの最も好まれる題材の一つである。こうしたマルパやミラレーパの態度は、後世、タクポ・カギュが政治的権力と結びついた後でも、「狂者」(ニョンパ)と呼ばれる人々の生き方の中に伝えられていったと思われる。

後世、「ツァン地方の狂者」と呼ばれるツァンニョン・ヘールカ(gTsang smyon He ru ka 一四五二―一五〇七)がまとめたミラレーパの自伝風の詩『十万歌』(mGur 'bum)には、ミラレーパが弟子や訪問者たちと交した問答が残されている。美しい文体で綴られたこの歌は、今もチベット人の間に歌われている。

最高真理(勝義)においては、障礙より他に仏性もなく、
観想する人もなく、観想されるものもなく、
踏み歩かるべき地と道の印なく、

果身と智恵なく、それゆえに、涅槃もない。
名と語により仮説されるのみである。

おお、見よ、有情がなかったならば、三時の仏はどうして現われたであろう。
因のない果はあり得ないゆえに、世間的真理においては、輪廻と涅槃がすべて存する、とムニは説いた。(6)

最高真理においてはすべてのものは存在しないが、世俗的真理のレヴェルにおいて仮にその存在が認められているというミラレーパの考えは、大枠においては中観派の思想に似るものである。

五　タクポ・カギュ派

ミラレーパの弟子の中では「太陽のような」タクポラジェ(Dwags po lha rje 一〇七九―一一五三)と「月のような」レーチュンパ(Ras chung pa 一〇八三―?)の二人が重要である。後者はミラレーパに多年にわたって師事した愛弟子であり、師の命によってインドにわたり、ナーローパとマイトリーパの直弟子と伝えられるティプパ(Ti phu pa)から無体空行の法類を授けられた。この法類には、回路(脈)をめぐる呼吸(風)の調整を主とする行法および大印契などが含まれていた。(7) レーチュンパはこの法類とともに論理学や「異教」の書物をインドから持ってくるが、ある時ミラレーパはレーチュンパが将来した、無体空行の書以外の書物を焼き捨ててしまう。「書物を返してほしい」と叫ぶレーチュンパに師は「空行の法類」こそ重要なのだと教えたという。

後になってミラレーパの命によりレーチュンパは中央チベットに行き、法を広めたと『十万歌』の中に述べられている。レーチュンパから続いた伝統は「レーチュン聴聞の伝統」と呼ばれるが、マルパ、ミラレーパ、レーチュンパと続いてきたこのいわば古いカギュの伝統は、レーチュンパ以後、カギュ派諸教団の歴史の深層に潜むことになる。社会的、政治的にはもう一人の弟子タクポラジェから続く「タクポ・カギュ派」が勢力を有したからである。もっともレーチュンパ的な伝統は後に述べるカルマ派のランチュンドルジェにおいてのように、時おりカギュ派の重要な思想となって現われている。

タクポラジェ、別名ガムポパ(sGam po pa)およびその弟子たちによってマルパの伝統は大きく変化させられ、巨大な教団組織を有するものとなって地方の豪族の政治勢力と結びついた。「カギュ派教団」と呼べるような組織はタクポラジェ以後出現したのである。彼は若い時、医者――「ラジェ」とは医者を意味する――となったが、妻子をなくした後、カダム派のシャワリンパ(Sha ba gling pa)より具足戒を受けた。その後もタクポラジェは、ミラレーパに会うまでは、主としてカダム派の教理を聴いていた。師ミラレーパに自分の聴いたカダム派の教理を並べ挙げたところ、ミラレーパは笑って、カダム派の教理には決してない秘密の口伝を与えた、と伝えられている。

カダム派の「道次第」(修行過程を重視する顕教的教理)とミラレーパから学んだ大印契の教法を統合して、タクポラジェは『道次第解脱荘厳』(Lam rim thar rgyan)を著した。「これによりカダム派と大印契の二つが混ざった」と言われている。[8] しかし、この著作は実際はカダム派の著作と言ってよく、密教的実践についてはほとんど触れていない。もっともタクポラジェは、「人には生来、根源的実在が備わっている」と主張する倶生派の要素も摂取しており、彼の密教的実践に関する著作は他に残されている。[9] いずれにせよ、タクポラジェの時代にカギュ派はカダム派的要素を積極的に取り入れて、巨大な教

団を有する宗派に成長したのである。

タクポラジェ以降、一七世紀中葉のダライラマ政権の確立までのおよそ五〇〇年間（カギュ派中期）は、カギュ派内部の抗争、興隆してくるゲルク派との相剋などを含みつつも、この派の活動のもっとも盛んな時期であった。タクポラジェの直弟子、孫弟子からは多くの分派が生まれた。トゥカンの『一切宗義』は、(一)カルマ、(二)パクトゥ、(三)ツァル、(四)ディクン、(五)ドゥク、(六)タクルン、(七)バプロム、(八)ヤーサン、(九)トプの九派を数えるが[10]、「四大分派と八小分派」が数えられることもある[11]。「四大」とは、バプロム、パクトゥ、カルマおよびシャンツァルの四派であり、「八小」には、ディクン、タクルン、トプなどが含まれる。

六　カルマ派

カルマ派の開祖は、タクポラジェの高弟トゥースムケンパ（Dus gsum mkhyen pa 一一一〇―九三）であるが、彼もまた師と同様にカダム派の影響を強く受けている。この派は化身相続の制度を採用した。この制度の成功によってカルマ派は、パクトゥ派のように氏族の政治、経済の道具となることなく、カギュ諸派を代表する存在となった[12]。カルマ派は二派に大別される。トゥースムケンパを第一世とする黒帽派と、トゥースムケンパの弟子筋から生まれた紅帽派との二派である。

カルマ派黒帽派の伝統の中で特に重要な人物は、座主第三世ランチュンドルジェ（Rang byung rdo rje 一二八四―一三三八）および八世ミキョドルジェ（Mi bskyod rdo rje 一五〇七―五四）である。ランチュンドルジェの著作の中、最もよく知られ、かつ重要なものに『大印契誓願』（Phyag rgya chen po'i

smon lam)がある。[13] これはカダム派的影響の強いカルマ派の中にあって、古い伝統を伝えているという点で注目すべき著作である。この著はまず「教えを聞くこと(聞)により無智から解放され、観想(修)より生まれた光によって本質が明らかとなり、知恵(恵)が輝き現われんことを」(第五偈)と、聞、修、恵という初期仏教以来の伝統的な言いまわしによって悟りへの道を説くが、続く部分(第七偈)では次のように語る。

浄化の基体であり、「明」(心作用)と空とが融合した心そのものにおいて、
浄化の手段である大印契の大金剛ヨーガにより、
浄化の対象である、客塵の迷乱の汚れが浄化された果としての無垢法身を感得せんことを。[14]

浄化の基体、手段、対象および結果という四つのカテゴリーで悟りへの道を説くのも仏教の伝統的方法であるが、ここでランチュンドルジェは「大印契の大金剛ヨーガ」という手段によってその道を縮めようとしている。また、あたかも客のように附着した汚れ、つまり煩悩から離れるならば、恒常的存在である法身が感得されるとする考えは、中観思想ではなく如来蔵思想である。第二二偈には「有情の本性は常に仏である」と述べられている。カギュ派と如来蔵思想との関係はまだ明らかにされてはいないが、空性が恒常的実体とみなされる傾向が強まる一方で、カギュ派と如来蔵思想との関係も深くなっていったのであろう。第九偈では「諸法はすべて心の変化の現われである」と述べられており、唯識思想の要素も見受けられる。「生ずるものも心であり、滅するものも心である」(第一四偈)。心は「作られないもの、不変なもの、自ずと湧き出るものである」(第一五偈)。

第一九偈前半は次のようである。

意識の作用を離れるゆえに、これは大印契である。

片寄りを離れるゆえに、大中観である。

これはすべてを集めるゆえに、大究竟とも言われる。

この「大」総合は、悟りの境地を要領よく語っており、「大中観」という言葉を用いることによって中観派の伝統をも受けているようにランチェンドルジェは言うのであるが、ここには龍樹におけるような徹底した戯論(思惟の多元性)の否定作業に対する志向はなく、意識に対するあらゆる働きかけを中止することによってのみ大印契に到達しようとする。大究竟とはニンマ派において重視された思想であり、根源的なものの有を主張するという意味では、元来、空思想とは相反するものである。ここではその両者が同一視されてしまっている。

カギュ派と如来蔵思想との結びつきをさらに強めたのは、カルマ派第八世ミキョドルジェである。彼は『入中論』に註を書いたことでよく知られているが[15]、中観の思想を「他空説」(gzhan stong)の立場から解釈した『中観他空説の説き方を正しく開く灯火』(dBu ma gzhan stong smra ba'i srol legs par phye ba'i sgron me)をも著した[16]。「他空説」の立場では、空性に至るための否定作業はすべてのものに及ぶわけではなく、否定され得ない、あるいはその必要のない何ものかが存在すると考える。「瓶は自性を欠く」と伝統的中観論者(自空説論者)が言うのに対し、他空説論者は「瓶は他のものの自性を欠くが、瓶は瓶として存在する」と主張する。他空説が如来蔵説と結びつくと、客塵煩悩は否定されるが、如来蔵そのものは否定されない、という構図が得られる。ミキョドルジェの他空説はこの構図を有する。

ミキョドルジェによれば、如来蔵(すべての生類が元来有している仏性)は凡夫、菩薩および仏という三つの位において存する。凡夫の位にあるときには、如来蔵は汚れに覆われており、最後の仏の位では如来蔵は汚れのない自生智そのものである。凡夫から仏へと移行する段階である菩薩の位では、菩薩の

機根の利鈍によって汚れの払拭の度合いは異なる。このような考え方は、インドの中観派とは相容れないものであるが、ミキョドルジェは「中観他空説」の根拠を、「大中観論者」無着、世親、弥勒という初期唯識論者に求めている。[17] すなわち、如来蔵思想および唯識思想の枠の中で「中観」思想を理解しようとしたのである。このような考え方に対しては他学派からの批判もあった。例えば、ゲルク派のセラ・ジェツンパのミキョドルジェ批判が有名である。

カルマ派にはその後、第九世ワンチュクドルジェ(dBang phyug rdo rje 一五五五―一六〇三)が出世するが、この人は大印契を顕教的な意味での空性と理解する一方で、非カダム派的な古いカギュの伝統をも有していた。彼の弟子であるカルマ派紅帽派六世チューキワンチュク(Chos kyi dbang phyug 一五八四―一六三〇)は非カダム派的カギュの伝統を守った人物である。カルマ派黒帽派一六世は一九八一年にシッキムで没している。

七　その他の分派

パクトゥ派は、強力な氏族集団となった。一四世紀中葉から一五世紀末まで中央チベットおよびツァン地方の政権を得たほどである。この派はタクポラジェの弟子パクモトゥパ(Phag mo gru pa 一一一〇―七〇)を祖とする。彼には弟子が多く、タクルン派やディクン派の祖は彼の弟子であった。

ツァル派の祖はタクポラジェの孫弟子にあたるシャン・ユタクパ(Shang g.Yu brag pa 一一二三―九三)である。彼の「白妙丸」(dkar po gcig thub)思想は、心作用を超絶した根源的実在を感得しようとするものでカギュ派、特にツァル派を代表する思想となった。この思想はサキャ派のサパン著『三律儀

細別』の中で批判の対象となった。

ディクン派はジクテンゴンポ(Jig rten mgon po 一一四三―一二一七)より続いている。彼の思想は彼の甥のシェルジュンがまとめた『同一意趣』(dGongs gcig)に残されている。

ドゥク派はパクモトゥパの弟子リンレーパ(Gling ras pa 一一二八―八八)とその弟子ツァンパギャレー(gTsang pa rgya ras 一一六一―一二一一)より続いている。この派を代表する思想は、レーチュンパが埋蔵経としたものをツァンパギャレーが掘り出したと伝えられる「等味に関する六法」(ro snyoms skor drug)である。この学派の人材は多彩であり、詩論のボェケーパ(Bod mkhes pa)、仏教史、暦、密教教理など多分野にわたって概説を残したペーマカルポ[18](Padma dkar po 一五二七―九二)、さらにはミラレーパの『十万歌』を編纂したツァンニョン(ツァン地方の狂者)やウーニョン(ウー地方の狂者)といった一見、狂人とも見える生き方をした行者たちもこの派に属した。

このように多くの派に分かれて学問的にも政治的にも勢力のあったカギュ派は、ゲルク派のダライラマ政権の確立以後は急速に力を失っていった。トゥカンが『一切宗義』をまとめていた一八世紀末には、わずかな派を除いてほとんどの分派はその活動力を失っていた。今日、カギュの諸派のチベットにおける状況は明らかではない。しかし、ラダック、北インド、ネパール、ブータンにおいて、カルマ、ディクン、ドゥクなどの諸派が活動を続けている。

八　カギュ派内部の二潮流

サキャ派の教法のインドにおける主要な源泉が『呼金剛タントラ』に基づくとされるヴィルーパの思

想であったように、カギュ派のインドにおける教法の源泉は大印契や六法であった。カギュ派の人々はしかし、理論体系の整備にはあまり熱心でなく、ハタ・ヨーガ的方法を用いて、空性と同一視された「心の本質」を体得しようとした。彼らは複雑な観想法や、「ドーハー」(dohā)と呼ばれるシンボリズムの体系を尊重した。「ドーハー」は究極的真理と世界との相同関係と、それを直接体験する道程とを象徴的な言葉で述べたものである。

カギュ派においてはこれらの密教的修行法と、タクポラジェ以降顕著となったカダム派的(顕教的・理論的)要素とが、二つの潮流となってあるいは抗争し、あるいは並存してきた。前期においては大印契やドーハーが、中期以降ではカダム派的要素が支配的となった。マルパやミラレーパといった行者たちの時代が終わり、チベットの地に巨大な教団が必要となったとき、カダム派に特に顕著な顕教的要素が必要となったのである。ただ中期以降においても、新カダム派とも呼ばれるゲルク派との抗争の中でマルパやレーチュンパに代表される古いカギュ派の要素が台頭することはあった。

略語および文献

立川武蔵『西蔵仏教宗義研究(第五巻)——トゥカン『一切宗義』カギュ派の章』東洋文庫、一九八七年。
山口瑞鳳「チベット仏教」『講座 東洋思想5』(仏教思想I)、東京大学出版会、一九六七年、二三一—二八三頁。
山口瑞鳳『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年。
BA: The Blue Annals, tr. by G. Roerich, 2 parts, The Asiatic Society, Calcutta 1953.
bSod nams rGya mtsho, Tibetan Maṇḍalas, the Ngor Collection, Kodansha, Tokyo 1983.
CLT: A Catalogue of the United States Library of Congress Collection of Tibetan Literature in Microfiche, compiled by M. Tachikawa in collaboration with Tshulkrim Kelsang and S. Onoda, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1983.

GSM : Grub mtha' shel gyi me long (the chapter on the bKa' brgyud School).
TTP : The Tibetan Tripitaka, the Peking edition, Suzuki Foundation, Tokyo 1957.

(1) TTP, No. 3132, Vol. 69, p. 134, f. 4, ll. 4–5.
(2) TTP, No. 4635, Vol. 82, p. 39, f. 1, l. 6.
(3) 〔立川 1987 : 50〕
(4) 〔bSod nams rGya mtsho 1983 : No. 120〕
(5) Mar pa'i rnam thar, Varanasi, E. Kalsang, 1970, 64b, ll. 2–3 ; 東洋文庫西蔵蔵外文献 No. 363A, B ; 〔立川 1987 : 70〕. Cf. CLT, No. 1012.
(6) Mi la'i mgur 'bum, reprinted from the 1980 Kokonor edition. Gangtok, Sherab Gyaltsen 1983, p. 483 ; 〔立川 1987 : 71〕. Cf. CLT, No. 1539.
(7) Mi la'i mgur 'bum, 東洋文庫西蔵蔵外文献 No. 364A, 197a, l. 4 参照。
(8) BA, p. 460, p. 560.『道次第解脱荘厳』は CLT, No. 2311.
(9) 〔立川 1987 : 80〕参照。ガムポパと倶生派との関係は今日よくわかっておらず、今後の研究に俟たざるを得ない問題である。ガムポパの大印契に関しては〔山口 1988 : 242〕参照。
(10) 〔立川 1987 : 53〕
(11) Khetsun Sangpo, Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1981, Vol. 8, pp. 4–5.
(12) 〔山口 1967 : 272〕
(13) reprinted from the Hemis Godtshang blocks, Chemre 1968 ; 〔立川 1987 : 99, 173〕. Cf. CLT, No. 2057.
(14) 〔立川 1987 : 99〕における引の傍の訳には誤りがあるのでここで訂正したい。
(15) dBu ma 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkhyen pa'i zhal lung dwags brgyud grub pa'i shing rta, Rumtek 1969 ; 〔立川 1987 : 100, 171〕. Cf. CLT, No. 1531.
(16) dBu ma gzhan stong smra ba'i srol legs par phye ba'i sgron me, Rumtek, Karma chos sgar in Sikkim,

1972；〔立川 1987：171〕. Cf. CLT, No. 1530.

(17) CLT, No. 1530, 4a, l. 5.

(18) ペーマカルポの全集については〔立川 1987：196-208〕参照。

4 チョナン派と如来蔵思想

袴谷憲昭

一　チョナン派の教義とその位置

チョナン派(Jo nang pa)とは、時輪タントラ(dus kyi 'khor lo'i rgyud, kālacakra-tantra)の実践を重んずる密教的伝統の上に、顕教的教義として、「他空(gzhan stong)」説に基づく如来蔵思想を打出して一世を風靡した、チベット仏教においては一種の徒花(あだばな)的存在として咲き誇った宗派である。しかし、問題は、チベットの正統派仏教から見れば全くの徒花といってよいこの「他空」説が、絶えず人の通念に阿(おもね)ながら手を替え品を替えては執拗に浮上しようとしてきた、その根深い生態を見極めることにある。だから、「他空」説だけを悪玉に仕立て、それから切離しさえすれば、正しい如来蔵思想が得られるかのような皮相な見方をせずに、むしろ「他空」説ではない如来蔵思想などというものが一体ありうるのかといった批判的視点をもつことが要求されているように思われる。私は、いかなる如来蔵思想も必ず「他空」説的であると見ており、その意味で「他空」説は如来蔵思想の体質を図らずも露見させたものと考えているが、以下、この観点から、チョナン派の「他空」説を中心に、チベットにおける如来蔵思想の問題を簡単に紹介してみることにしたい。

さて、肝腎の「他空」説を説明することもなくここに及んだが、この説の有力な批判者の一人でもあった大学僧ブトゥン(Bu ston Rin chen grub 一二九〇―一三六四)のまとめたところによれば、「他空」説とは次のような考え方[1]を指す。

如来蔵(de bzhin gshegs pa'i snying po, tathāgata-garbha)は、常住なもの(rtag pa, nitya)であり、堅固なもの(brtan pa, dhruva)であり、恒常なもの(ther zug, śāśvata)であるから、空なのではない

(stong pa ma yin, aśūnya)が、外来的偶然な煩悩(glo bur gyi nyon mongs pa, āgantuka-kleśa 客塵煩悩)については空(stong pa, śūnya)であるから空であるといわれるのであって、他の法(chos gzhan, 他のあり方や性質)がないという〔意味での〕空ではあっても、〔如来蔵の〕本性(rang bzhin, prakṛti)について空なのではない。

右引用中の傍点を付した句「他の法がないという〔意味での〕空(chos gzhan med pa'i stong pa)」ということが「他空(gzhan stong)」と縮めて用いられている術語の意味であるが、それは、引用からも分るように、外来的偶然な煩悩である「他の法」の空を示すと同時に、より積極的には、一時的なものではない永遠の実体としての如来蔵の実在を本性において肯定する主張を直截に表明したものなのである。かかる大胆な実在肯定論が、「我(ātman)」という実体を徹底して否定する仏教の批判精神を最も正しい形で継承したチベット仏教正統派から見逃されるはずもなく、当然厳しい批判に曝されて遂には外道のレッテルを貼られるに至るが、ここでは、直ちにその議論の内実を追っ掛けるのではなく、ひとまず外側から、チョナン派の歴史とその位置を概観しておくことにしよう。

チベット仏教正統派の頂点をなすゲルク派(dGe lugs pa)近世の学僧トゥカン(Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma 一七三七—一八〇二)は、自国の仏教の展開を振返って諸宗派の教義(grub mtha')を手際よくまとめた『善説水晶鏡(Legs bshad shel gyi me long)』で著名であるが、その第六章[2]をチョナン派の歴史と教義の説明に当てている。その記述は、ゲルク派の学僧としては当然のことながら批判的立場からなされているが、相手側の立場を叙する前半は、むしろ、批判的学者の常として、冷静沈着な態度で極めて的確にまとめ上げられている。私も今は、多くをそれによって事を進めてみることにしたい。

チョナン派の名称は、この系譜に列なるクンパン＝トゥクジェツォンドゥー(Kun spangs Thugs rje brtson 'grus 一二四三―一三一三)がツァン(gTsang)に創建したチョモナン(Jo mo nang)寺の名に由来するが、実際上の教義の大成者は、クンパンから数えて四代目で、『了義大海(Nges don rgya mtsho)』を著わしたトゥルプパ＝シェーラプギェルツェン(Dol bu pa Shes rab rgyal mtshan 一二九二―一三六一)であるが、その教義の要をなす「他空」説は、クンパンを遡ること七代前のユモ＝ミキョードルジェ(Yu mo Mi skyod rdo rje)の神秘体験に基づいて形成されたとされている。[3]このユモとトゥルプパの二人を中心とするトゥカンの記述は次のとおりである。

他空(gzhan stong)の見解(lta ba)の源はユモ＝ミキョードルジェに由来するものであって、この方が時輪(dus kyi 'khor lo, kālacakra)の六〔支〕ヨーガ(sbyor drug, ṣaḍ-aṅga-yoga)[4]を修習したことによって、空なる神々しい色身の姿(stong gzugs kyi lha sku'i rnam pa)が内に現われて精神錯乱[5]の基盤が作られ('khrul gzhi byas te)、未了義経(drang don gyi mdo, neyārtha-sūtra)とタントラの若干の要語だけに基づいて、勝義諦(don dam pa'i bden, paramārtha-satya)にして常住・堅固・恒常(rtag brtan ther zug)なる他空として一切の堅固や動揺に遍満しているもの、善逝蔵(bder gshegs snying po, sugata-garbha＝如来蔵)と同一のものとして基盤(gzhi)の真相(gnas tshul)に存在しているもの、そのようなもの〔と、および〕、六〔支〕ヨーガの順序に従って実習したことによって、法性身(chos nyid kyi sku, dharmatā-kāya)が現前するという矛盾の塊を含んだ('gal 'du'i phung po can)[6]この結果〔と〕が、〔彼の〕考えに上って、〔彼は〕それに対して他空の見解(gzhan stong gi lta ba)という名称を与え、時輪の教授と融合させて秘法(lkog chos)として説明した。〔この法は〕弟子の順序に次々と伝承されてトゥルプパ＝シェーラプギェルツェンにまで至ったが、しかしながら彼

以前には、言葉に発するだけよりほかはその見解を巧みに発揮する書物などは現われず、法の伝持者たちも絶妙な直観体験(nyams myong)のみの単なる実践者(rnal 'byor pa, yogin)にすぎなかったので、聖典と論理とによる証明を詳しく論ずる解説は試みられなかったという理由によって、〔この法が世に〕普く知れわたることもほとんどなかったのである。〔しかるに〕、トゥルプパは、その見解を示す『了義大海(Nges don rgya mtsho)』と称せられる論書や、他にも『第四結集論(bKa' bsdu bzhi pa)』といわれるものなどの小品を多く著わし、聖典と論理とによる証明も多く施して、勝義なる他空といわれる教義の基を築いた。彼の跡に従ったチョクレーナムギェル(Phyogs las rnam rgyal 一三〇六—八六)は大小二つの『迷乱滅除論('Khrul 'joms)』を〔著わし〕、ニャウン＝クンガペル(Nya dbon Kun dga' dpal)は『教義光明荘厳(Grub mtha 'od gsal)』といわれるものなどを著わして、それからというもの、チョナン派のこの見解と教義は大いに有名になったのである。

右の引用においてトゥカンも述べているように、チョナン派の「他空」説が教義として一世を風靡したのはトゥルプパ以降のことであるが、その発端がユモのシャマン的な神秘体験に求められていることは、この派の体質とその後に被った運命を象徴しているようで興味深い。ユモのことは、著作も残さない実践者としては当然のことながら、その実像は定かではないが、『青冊史(Deb ther sngon po)』の時輪タントラの系譜を叙する中にも列せられている[7]から、いずれにせよ、その種の実践者であったことには疑いを入れない。その後に、彼の神秘体験の系譜を継ぐ一〇代目にトゥルプパが現われて「他空」説を体系づけることになったが、その神秘体験至上主義の痕跡は拭おうにも拭いきれず、知性主義的なチベット仏教正統派の名立たる学僧たちから烈しい批判を浴びる結果になるのである。その対立の背景に

は、チョナン派の最初の批判者であったサキャ派(Sa skya pa)が、元来が前者と同じツァン地方を根拠地としていたための地盤上の反目もあったらしいが[8]、勿論、その対立は、後にも見るように、むしろ理論的に後者が前者を圧倒している点に本質的な重要さがあるのであって、皮相な政治的反目に眼を奪われる必要は全くない。その理論上の最初の最大の批判者がプトゥンであるが、サキャ派の多くの学僧もこれに続き、更にはサキャ派に取って代わったゲルク派のツォンカパ(Tsong kha pa Blo bzang grags pa 一三五七―一四一九)やギェルツァプ(rGyal tshab Dar ma rin chen 一三六四―一四三二)などによって更に鋭い批判が向けられ、チョナン派は壊滅的な打撃を受けてしまうのである[9]。ために、その後のこの派で著名な人としては『インド仏教史(rGya gar chos 'byung)』で名高いターラナータ(Tāranātha Kun dga' sning po 一五七五―一六四〇)を挙げうるくらいなものかもしれない。

さて、このチョナン派がチベット仏教史の中で被った評価とは、要するに、この派の教義が仏教ではないということであって、その大胆な如来蔵実在説は、外道の、声常住を説く声梵天論者(sGra'i tshangs pa smra ba, Śabdabrahmavādin)や根本原質からの万物の発生を説くサーンキャ学派(Grangs can pa, Sāṃkhya)や幻影一元論を説くヴェーダーンタ学派(Rig byed gsang ba'i mtha' smra ba)に擬えられるに至る[10]。この点は、「他空」説よりも更に外道的である我が国の「本覚思想」[11]が終始堂々と仏教であると認められてきたことと対比されるべき現象であるが、我が国とは全く異なったチベットにおいてすらも、なおかつ、「他空」説に魂を売り渡していた、後述のシャーキャチョクデン(Shākya mchog ldan 一四二八―一五〇七)などのような人も跡を絶たなかったことを銘記しておくべきである。

二　教義背景としての如来蔵思想

以上において、チョナン派の盛衰とそのチベット仏教史上の位置を、トゥカンの記述を中心に、いわば外側から概観したわけだが、本節では、その教義背景をなす「他空」説の如来蔵思想を、できるだけ内部から照射するように努めてみたい。

さて、「他空」説とは、本来的に実在する如来蔵以外は空だということを表明しているにほかならないから、より直接的には、如来蔵実在論のことなのである。しかし、そう言ってしまったのでは、自ら外道だと標榜していることになってしまうから、大乗仏教である限り誰しも認める「空」の語によって本音を隠蔽しようと画策したにすぎない。だが、どうやったところで本音は隠し切れるものではなく、この如来蔵実在論はいつでも大胆にその素顔を覗かせているのである。注意深い人なら既に気づいてしまったかもしれないが、「他空」という言葉に、ほとんど例外なく「勝義(don dam pa, paramārtha)」や「了義(nges don, nītārtha)」の語が冠せられるのも、そのためと言ってよい。「勝義」とは、正しい最高の立場を示し、「了義」とは、それ以外の解釈の余地がないために文字通りに受け取ってよい決定的な表現をもった経典を指すので、「他空」が「勝義」で「了義」だというのは、如来蔵実在論を最高の立場からみてそれ以外に解釈する必要はないということを宣言しているみたいなものだからである。そして、この大胆な如来蔵実在論を、あくまでも仏教として粉飾するためにトゥルプパが試みたのは、如来蔵系の経典やその延長線上の終極に編まれた『宝性論(Ratnagotravibhāga)』[12]を「了義」の典拠として利用し、それを、中観至上主義のチベット仏教の伝統に便乗しながら、中観派の開祖にして最高の

論師と目されるインドのナーガールジュナ(Nāgārjuna 龍樹)の著作と仮託された『讃法界頌(Chos kyi dbyings su bstod pa, Dharmadhātustava)』[13]などによって権威づけることであった。トゥルプパは、その著『了義大海』において、如来蔵を了義とする説を中観派の立場から否定した人に対して返答する箇所[14]で、一〇一頌からなる『讃法界頌』より、五分の一に近い一九頌を引用して、その弁明に努めるが、その中から代表的なもの[15]を選んで以下に示してみよう。

(4)あたかも牛乳が精練されて溶けたバターの上澄み(mar gyi snying po, sarpir-maṇḍala)が〔純粋〕無垢となるごとく、そのごとく煩悩が浄められて法界(chos dbyings, dharma-dhātu)は極めて無垢(shin tu dri med, suviśuddha)となる。

(8)法界は生ずることもなく、滅するようになることも決してない。あらゆる時にわたって〔法界に〕煩悩はなく、始めも中も終りも垢れ(dri ma, mala)を離れている。

(9)あたかも瑠璃宝はあらゆる時に光り輝くけれども、〔原〕石の中にあったならその光は輝かないごとく、

(10)そのごとく煩悩によって妨げられた法界は極めて無垢なものであろうとも、輪廻('khor ba, saṃsāra)においては輝かず、涅槃(mya ngan 'das, nirvāṇa)においてなら光り輝くであろう。

(22)空性(stong pa nyid, śūnyatā)を示す経典を勝者(rgyal ba, jina =仏)がどれほどお説きになろうとも、それら全てによっては煩悩を除去するのであって、その界(khams, dhātu)そのものを損傷するのではない。

(23)地中にある水が無垢のままであるごとく、煩悩のうちにある智(ye shes, jñāna)もまたそのごとく無垢のままにある。

(27)あたかも妊婦の胎内の子はおれども見えざるがごとく、そのごとく煩悩に蔽われた法界もまた見えるものではない。

「他空」説というものが、外来的偶然な煩悩としての「他空」を表わしていると同時に、その基盤たる如来蔵の不滅を含意しているとすれば、この『讃法界頌』の詩句は、「法界」という名において、その不滅性を明らかに保証しているといえるであろう。とりわけ、右引用中の(22)頌が、空性は煩悩を除去するだけで「界(dhātu)」即ち「法界(dharma-dhātu)」[16]自体を損傷するのではないと述べているのは、かかる不滅性を直接に示したものと見られる。その意味では、トゥルプパの引用は誠に適切だとさえ言ってよいのであるが、しかし、最も正しい正統的な中観派の空というものは、このような不滅の「界」の実在をこそ否定しようとしているのでなければならない。『讃法界頌』のナーガールジュナの真作は疑われてもいるが、それを論証して決定的な断定を下した論文はまだ見られないように思われる。私自身は、宋の施護訳においてはチベット訳と同様に「龍樹菩薩造」とされていながら、これより二五〇年ないし三〇〇年前に訳されていた唐の不空訳では個人の著作ではない単なる経典中の讃頌と見られていたこと[17]、また、十地(daśa-bhūmi)をそれぞれ述べた第七八―八七頌の直後の第八八頌は、明らかに唯識説とぴったり符合する仕方で法身(dharma-kāya)が転依(āśraya-parivṛtti)によって説明されていること、更に、この点を押えた上で第三一―三三頌を見るとその三頌が三性(tri-svabhāva)説を踏まえて述べられていることが歴然としていること[18]、などの理由で、唯識のアサンガ(Asaṅga 無著)やヴァスバンドゥ(Vasubandhu 世親)以降に造られた偽作と見做している。もとより、自分たちの考えをナーガールジュナに託けることだけを目的としていたトゥルプパにとっては、かかる真偽の詮索などは無用のことだったろうし、実際ここでもこれ以上この件を論じる必要はあるまい。ここでは、典籍の引用に因んで、そ

の権威主義と事大主義を見ておけば充分だからである。

しかるに、ものの考え方の本音としては、権威づけなどというものはいわばどうでもよいことであって、その教義の根本は、むしろ次のような箇所[19]に示されているといえる。

大海の底のごとき甚深なる勝義のあり方を推し量ることができないなら、聖典と論理の観点から一切法が無自性であると証明することはできない。一切法が無自性であると証明する聖典たる広中略などの般若経類の仏説は未了義を説くものであるが、〔その第二転法輪に対して〕最後の〔第三転法輪の〕仏説として正しく解明された様相をもった(legs par rnam par phya ba dang ldan pa)経典である『大般涅槃経』『解深密経』『入楞伽経』『如来蔵経』『勝鬘経』『大法鼓経』『央掘魔羅経』などは了義を説き、それらは「大中観(dBu ma chen po)」の経典であるから、それらの中で説かれていることは了義として理解されるべきである。それゆえに、[a]究極的な仏である法身としての如来蔵、勝義にして光明なる法界、〔更に〕自生智として、浄楽〔我〕常の究極たる部分なき〔全体として〕普ねく滲透して遍満せるもの、そのようなものは、[b]一切法の[c]基盤(gzhi)や[c]基体(gnas)であると説かれているのであって、更に正しくいえば、〔[a]上述のものは、〕[b]一切法について空であることの[c]基盤(chos thams cad kyis stong pa'i gzhi)であり、離脱の[c]基盤(dben pa'i gzhi)であり、[b]一切の垢れについて浄められることの[c]基盤(dri ma thams cad kyis dag pa'i gzhi)であるとも説かれているのであるが、ガンジス河の砂数以上に越えた法身の数々の功徳は自性と不可分に伴われているとも説かれているのである。

右引用中の前半は、無自性を説く未了義の第二転法輪に対比させて、唯識系の『解深密経』中で第三転法輪の規定として典型的に標榜される「正しく解明された様相」という語句を踏まえながらも、大部

分は如来蔵系経典を引き込んだ上で、それらを「大中観」と見立てているが、これも明らかに一種の権威づけであって、かかる「大中観」の呼称[20]自体、中観至上主義のチベットにおける反動的な学僧の妥協的抜け道の形態として充分問題とするに値するが、今はこの件をこれ以上問うことはしない。ここでは、その権威づけを踏まえた後半の記述こそ問題とすべきで、この短い記述の中に、「他空」説の如来蔵思想の根幹が示されていると考えるからである。その根幹を引用中に付した記号(なお、ローマ字を付していない単なる点線は、「空」もしくはその言い換えであることを表わす)を用いて図式的に示せば、右引用の記述は、aにbが本来的に存在しない場合に、「aはbについて空であることの基盤cである」という考え方を表明していることになろう。従って、aは基盤cのことでもあるが、「他空」説とは、この基盤cの実在を主張することにほかならず、それゆえにそれはまた、「[a]如来蔵が[b]他空の[c]基盤である」という主張であるとも言い換えることができる。そして、「他空」説を巡る争点とは、論理的にいえば、偏にこの基盤cを認めるか否かにかかっていたのである。

三　如来蔵思想を巡る議論の意義

さて、あまり紙幅が許されているとも思えないので、基盤cの実在を主張する基盤実在論を巡ってチベット仏教において展開された議論の意義を、予め結論を先取りするような形で簡単に示しておきたい。

勝義において基盤cが実在することが了義であると主張すれば、それはあからさまに我論(ātma-vāda)を語ったことになるので、我論を否定して無我論(anātma-vāda)を取る仏教の基本的な考え方とは真向から対立することになるが、チベット仏教において、基盤実在論である「他空」説が烈しく邪説

として批判されたということは、彼の国では仏教の批判精神が正しく機能していたということを物語っているのである。一方、批判されたチョナン派にしたところで、如来蔵思想が本来持っている実在論的傾向を、「他空」説という紛れもない基盤実在論として衆目に曝したという功績を担うであろう。我が国では、そのいずれもなく、「本覚思想」という基盤実在論は、有耶無耶のうちに仏教の名を語らってきたのである。[21] それゆえに、我が国とは全く異なったチベット仏教における「他空」説及びその批判の経緯を知るということは、我々が見過してきたものを改めて見直す機会になるにちがいない。以下は、そんなことを念頭に置きながら、プトゥン、ダツェパ、シャーキャチョクデン、ツォンカパの「他空」説に対する論及を中心に、議論の争点を、極めて簡略ではあるが、辿ってみることにしたい。

プトゥンがトゥルプパの最初の批判者であったことは既に触れたが、二人は前者が後者の二つ歳上というだけの同時代人でもあるためか、プトゥンが名指しでトゥルプパを非難するということはない。批判自体も理論的に穏健であって、一言でその特徴を指摘すれば、「他空」説の拠って立つ基盤実在論そのものを否定し去ることはなく、それを勝義として了義であると認める立場を排斥するのみであって、「他空」説及びそれと類似の経典中にも実際ある「相互空(gcig la gcig med pa'i stong, itaretara-śūnyatā)」などの考えも、経典にある限りは、衆生を導くための経典の意図としては是認するのである。「相互空」については、別稿[22]に論じたこともあるので、今は卑近な例で略示すれば、例えば、ある男女が別れた場合、それを、「その女はその男について空である」とのみ言えば「他空」的表現であるが、男女相互について「その女はその男について空であり、その男はその女について空である」と言えば「相互空」的な表現となる。即ち「aはbについて空である」と言われている場合のa、bが互換可能だと考えられたならば「相互空」的となるが、実際には、女は下位であって場所的であるなどという通

念が支配すれば「相互空」的理解があっても「他空」的表現が取られることが一般的である。

多少余計な説明が入ってしまったが、次には、プトゥンの論及の要点に直接触れてみることにしたい。プトゥンは、トゥルプパが最後の仏説として示す経典も、経典である限りは否定することをせず、『央掘魔羅経』や『涅槃経』や『入楞伽経』などに関説しながら、それらの未了義なることを『善逝蔵麗飾(bDe snying mdzes rgyan)』の中で次のように論じている。[23]

(『央掘魔羅経』[24]に獅子吼よりはひとまず野干鳴というように)説かれているから未了義なのであって、外道たちは我(bdag, ātman)の上で他法空の空(chos gzhan gyis stong pa'i stong pa)に執着しているから、それらは未了義として説かれているのである。(中略)〔『大般涅槃経』で〕「私はその時、無量の外道たちもまた仏の教えを信解するようにとの志をもって出家した」と説明されていることによって〔その経典は〕外道を導くことに関する密意(ldem dgongs)を意図し、意図の基盤(dgongs gzhi)[25]としては、空や不空の戯論を離れた真如(de bzhin nyid, tathatā)における戯論なる他法空を意図して説かれたものなのである。(中略)(水などの入っていない瓶であっても瓶は瓶としてあるという譬喩を説く『大般涅槃経』[26]の)瓶の譬喩によって、空と不空のいずれでもない勝義空(don dam pa'i stong pa, paramārtha-śūnya)が示されているのであって、他方、酪の譬喩によっては、戯論なる他法空ではないと現に明白に説かれているわけであるから微細な智慧によって検討してみるがよい。自性空(rang gi ngo bo stong pa, svabhāva-śūnya)ではないのに、他法空ではありえないと思われるのである。(中略)法界は本来自性清浄(rang bzhin gyis 'od gsal ba, prakṛti-prabhāsvara)にして一切の戯論の辺を離れた勝義の空性である。そうでなければ、相互空は七空性中の最低のものである。(中略)相互空は、ほんの一部(nyi tshe ba)の空性であるから、それを修習しても仏道と

はならないので捨てるべきであると説明されるものなのである。一切法は本性として空であると修習することがないならば仏道より逸脱したものとなるほかはない。

余計な説明を加えなくても、プトゥンが、ストレートに「他空」や「相互空」を勝義で了義だというものに対して、それらを根底からは否定せずに、それらを真如や勝義空や自性空といった無戯論の立場の上に位置づけようとしていたことがわかり、彼の穏健な態度は引用文中に自ずと明らかであろうと思われる。それゆえに、チョナン派側には様々な言い逃れもありえたであろうが、次に示す、ダツェパ(sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal 一三一八―一三八八)の「相互空」を巡る論及[27]は、その種の言い逃れのあったことを充分予想させる。因みに、ダツェパはプトゥン直系の弟子である。

ある者(チョナン派)は、「『入楞伽経』で相互空の空性は最低だと説かれているそ〔の考え〕は、[a]家が[b]人について空であるような世俗の他空であるが、[a]善逝蔵が[b]外来的偶然な法について空であるというのは勝義の他空であるから違いは大きいのであって、例えば、自空によって必ず勝義の空性だと確定されないように、他空によっても必ず世俗の空性だと確定されているわけではなく[28]、それゆえに、世俗の空性を意図して、相互空は空性中の最低だと説かれている〔が〕、勝義の空性を意図することによって、相互空は正しい空であると説かれているのである。」と伝えているが、この二つは、論理は同じなのだから、[a]家が[b]人について空であるというのが世俗の他空である〔のならば〕、[a]善逝蔵が[b]煩悩について空であるというのもまた世俗の他空なのであり、また、それが勝義の他空であるとすれば、[a]家が[b]人について空であるというのも勝義の他空であるというふうに完全な形で同じことになってしまうのである。

プトゥンは独自の学風をなしたために、その学系をプトゥン流(Bu lugs pa)と言ったり、住した寺に

因んでシャル派(Zha lu pa)と呼んだりするが、大きくはサキャ派の伝統に属するため、プトゥンにせよダツェパにせよ、この系統の中観理解[29]を反映させて、自性空や勝義空を正しく認めさえすれば、「他空」も「相互空」も第二義的にはどことなく許されてしまいそうなニュアンスをその批判のうちから払拭し切れていないように思われる。しかし、かく理論的には甘い面が認められるにもかかわらず、彼らの論及には、「他空」や「相互空」を勝義としては絶対に許容できないという気迫が感じられるが、同じサキャ派に属しながら異端と目されたシャーキャチョクデンは、中観派から唯心派を経てチョナン派に行き着いたと言われ[30]、事実、『阿毘達磨集論(Abhidharmasamuccaya)』に対する彼の註釈『大海波鬘(rGya mtsho'i rlabs phreng)』では、明らかに「他空」説を認めて、次のごとく述べている[31]のである。

(空の特質の主要点の区別)には三あり、㈠略示と㈡広釈と㈢他空の能立たる聖典との結合とである。㈠第一に三あり、㈠有の極論の除去と㈡無の極論の除去と㈢それによって空性の確認を錯倒なく示すこととである。㈠第一とは、苦諦の特質として規定された空の特質とはなにかといわれたことに対して、およそなんであれ[a]否定基盤(dgag gzhi)[a]が無であるというそのことは、[b]その否定対象(dgag bya)について空であるということであると正しく観察することだということである。㈡第二とは、およそ[a]この否定基盤において、なんらかのものを否定して〔なおかつ〕余れる空性の自体があれば、なんであれそれこそは、[a]この否定基盤にあるのだと正しく如実に理解することである。㈢第三とは、我(bdag, ātman)はなく無我(bdag med, anātman)はあるということのことは、などということである。㈡広釈には、㈠無我の説示と㈡無我の事体の説示と㈢両者の要義とがある。㈠第一とは、いかなる[a]否定基盤においてどんな[b]否定対象がないのかといわれたことに対して、[a]分別(rnam brtags, vikalpita)の蘊(phung, skandha)界(khams, dhātu)処(skye mched, āyatana)において、[b]所計(kun

brtags pa, parikalpita)の常住・堅固・恒常・不変(mi 'gyur ba)の性質のもの(chos can)や人の我我所(gang zag gi bdag dang bdag gi ba, pudgalâtmâtmīya)[32]は存在せず、それが存在しないというそれゆえに、[a]それら否定基盤は[b]その否定対象について空だ〔ということである〕。(ロ)第二とは、[a]その否定基盤において[b]かの否定対象がないならば一体どんな余れるものがあるのかといわれたことに対して、[a]我を否定することによって殊別された事体には無我と名付けられた無我性(bdag med nyid, anātmatā)があるということである。(ハ)第三とは、そのようであるならば、[a]その否定基盤において[b]否定対象の我はないが、自性(rang gi ngo bo, svabhāva)である無我はあるのだと了解することである。(三)第三の経典との結合とは、この点を意図して、などということである。

このように、「他空」説の構造に則って「分別(vikalpita)」や「所計(parikalpita)」などの三相(try-ākāra)を唯識の三性(tri-svabhāva)と全く同じものとして扱った上で、所引中に傍点で示した「余れるもの」の無の有(abhāvasya bhāvaḥ)を説くシャーキャチョクデンの記述は、「空性の特質は無の有である」[33]と説く唯識の考え方ともはや寸分も違わないものとなっているのである。しかし、かかる考え方は、これに先立つこと一世紀半ほども前に、ダツェパが「(三性と三相を)結びつけて色(gzugs, rūpa)は色の自性を離れているなどと説明をなすのは、唯心派(＝唯識派)が『般若経』の意味を錯倒し引繰り返して説明したものに追従したものであるが、中観派の意味ではないのである」[34]と否定したものであったし、ダツェパのこの記述より約六〇年ほど後に著わされたツォンカパの『善説心髄(Legs bshad snyi-ng po)』では、次のような更に徹底した批判[35]がなされていたのであった。

[a]諸法において[b]自相(rang mtshan)によって成立している自性があるならば、[a]それら諸法は[b]自己自体において(rang ngos nas)空であることには至らないから、「諸法そのものが空である」という〔経

文〕と適合せず、[a]自己自体において自性によってあるものは否定されずに[b]他のものについて空である(gzhan zhig gis stong pa)という観点から空であると示さねばならぬから、「空性によって諸法を空であるとなすことはできない」という〔経文〕と矛盾するのであって、要するに、〔[a]諸法は〕[b]自性について空である(rang gi ngo bos stong pa)という自空(rang stong)ではありえないという意味である。それゆえ、[a]諸法が、[b]自相によって成立しているという自性について空であることを認めないならば、自空と名付けたとしても他空を越えることはできないのである。

ここで、「他空」の排斥を通して主張されている「自空」とは、基盤実在論における基盤そのものの否定を徹底させることによって得られるものでなければなるまい。ツォンカパ晩年の五二歳の時の著作であるこの『善説心髄』には幾分妥協的になったと感じられる面もあるが、基盤そのものに対する絶対否定を絶えず繰返していかなければ、すぐに「[a]自己自体において自性によってあるものが[b]他のものについて空である」というような考え方になってしまうのである。だから、チベットでは、このツォンカパありし後にも、否定対象(dgag bya)を指摘しながら、その背後にすぐ易々と否定基盤(dgag gzhi)を準備してしまう前述のシャーキャチョクデンのような人や、また、ツォンカパが案じたとおりに、「他空」を避け「自空」だけを主張しているように見せ掛けながらも、骨の髄まで「他空」論者のミパム[36]のような人もいたことを忘れるべきではあるまい。

(1) Bu ston, bDe gshegs snying po gsal ba'i rgyan, Collected Works. (Śata-Piṭaka Series), New Delhi 1971, pt. 20, f. 51(Wa, 26a), ll. 5–6 : D. S. Ruegg, Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub, Paris 1973, p. 122.

(2) Thu'u bkwan, Legs bshad shal gyi me long, Collected Works. (GSMG Series), New Delhi 1969, Vol. 2, f. 235(Kha, 1a)-f. 257(Kha, 12a), l. 2. 第六章とは第一章を序章として抜いて数えたもので、出版本が第七章とするのとは異なる。なお、本章の研究及び英訳としては、D. S. Ruegg, "The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha' śel gyi me lon*", Journal of the American Oriental Society, Vol. 83(1963), pp. 73–91 を参照されたい。

(3) Thu'u bkwan, ibid., f. 241(Kha, 4a), l. 3-f. 242(Kha, 4b), l. 4.

(4) 詳しくは sbyor ba yan lag drug とも rnal 'byor drug ともいわれる。時輪タントラの究竟次第における気息の修練で中心部分をなす、収摂、禅定、運気、持風、随念、三昧の六つを指す。『蔵漢大辞典』中、民族出版社、北京、一九八五年、二〇二九頁参照。

(5) 実際に他の用例は確認していないが、語義的に 'khrul (ba) とは、「心が錯乱して話を出まかせに喋ること」を意味するから、シャマニズム的な憑霊現象を指すのではないかと思う。小口・堀監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、二四九—二五三頁の「シャマニズム」の項参照。

(6) これ以前の「そのようなもの(de nyid)」という遠称代名詞でまとめられる諸語と、ここの「この('di)」という近称代名詞でまとめられる諸語とが、更に同格となって長い主語を構成しているが、一応、遠称部分と近称部分とを分けるような形で訳しておいた。

(7) Deb ther sngon po(Śata-Piṭaka Series, Vol. 212), Tha, 2b 1 : G. N. Roerich, The Blue Annals, II, p. 755 参照。

(8) D. S. Ruegg, op. cit. (前註2), p. 76 参照。なお、そこで、Ruegg は、サキャパンディタ(Sa skya paṇḍita 一一八二—一二五一)がその著『三律儀区分(sDom gsum rab dbye)』中でチョナン派を批判しているように述べているので、年代的にいっても興味深いと思い、多少検索してみたが、理論上の批判に当る箇所はあっても、チョナン派の名称に言及することはやはりないようである。

(9) D. S. Ruegg, op. cit. (前註2), p. 88, p. 77 参照。

(10) D. S. Ruegg, ibid., pp. 84–85, pp. 78–79 参照。

(11) 「本覚思想」に対する批判的言及としては、拙稿「宣長の両部神道批判——思想と言語の問題に関連して」

『仏教学』第二〇号、一九八六年、六七—九二頁、同「仏教と神祇——反日本学的考察」『日本仏教学会年報』第五二号、一九八七年、九九—一一八頁など参照。

(12) この系統の経論については、高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、同訳『如来蔵系経典』(大乗仏典12)、中央公論、一九七五年参照。

(13) 月輪賢隆「竜樹菩薩の『讃法界頌』と、『百千頌大集経地蔵菩薩請問法身讃』と、西蔵文の "Dharmadhātu stotra" とに就て」『仏典の批判的研究』百華苑、一九七一年、二八七—三三六頁、D. S. Ruegg, "Le *Dharmadhātustava* de Nāgārjuna", Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou, Paris 1971, pp. 448-471 参照。サンスクリット原題は後者、p. 448, n. 1 による。

(14) この箇所は、既に、山口瑞鳳「チョナンパの如来蔵説とその批判説」『田村芳朗博士還暦記念論集　仏教教理の研究』春秋社、一九八二年、五九三—五九四頁で紹介されているので、私としては、多少異なった視点からのアプローチを試みた。なお、チョナン派に関する批判的研究としては、山口博士の同論文のほかに、同著『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年、二五七—二六三頁も参照されるべきである。私が、単なるチョナン派の紹介に終始できずに、その論争の実質を批判的に見極めようとする方向へ動かざるをえなかったのも、山口博士の同上の御先導による。

(15) 以下、月輪、前掲論文(前註13)、二九三—三三二頁の対照校訂本を参照し、各頌の前には、月輪、Ruegg 共通の頌番号を付した。

(16) このように、すべての基盤として不滅である「法界」については、拙稿「真如・法界・法性」本講座第九巻『インド仏教 2』一九八八年を参照されたい。

(17) この不空訳を施護訳『讃法界頌』に同定した功績は、月輪、前掲論文(前註13)、二八七—二九二頁に帰せられる。

(18) 月輪賢隆「『法界讃』の内容考」月輪、前掲書(註13)中、三三七—三五五頁所収論文では(三四三—三四四頁)、この点に気づきながら、「転依」の件を明確に押えなかったために、必ずしも三性を意図した頌と考える必要はないとの結論に達している。

(19) この箇所も既に山口、前掲論文(前註14)、五九〇—五九一頁に紹介されている。山口博士によれば、Zgss

don rgya mtsho, f. 1-f. 89b, l. 4 について言うものとされているが、私は本書全体の入手を怠り、いまだ具体的な箇所を検索していないのを遺憾とする。

(20) この「大中観(dBu ma chen po)」の呼称は、『解深密経』の「三転法輪」とは別の、『大法鼓経』などに示される「三法音(chos sgra gsum)」の第三との関係で捉えられるべきものかもしれないが、この検討は後日に俟ちたい。なお、Ruegg, op. cit. (註13), p. 450, n. 10、及び do, La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Paris 1969, p. 60 参照。

(21) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」『印仏研』第三五巻第一号、一九八六年、三七五—三七〇頁は、事を有耶無耶に終らせないための、初めての試みの一つといえる。その論文中にいう dhātu-vāda(基体説)は、本稿にいう「基盤実在論」と論理的には全く同じものである。ここではただ、khams もしくは dbyings の原語が dhātu であるにしても、gzhi の原語は vastu かもしれないとの想定のもとに単に訳し分けたに過ぎない。なお、後註25参照。

(22) 拙稿「空性理解の問題点」『理想』六一〇号、一九八四年、三月号、五〇—六四頁参照。

(23) Bu ston, op. cit. (前註1), f. 52(Wa, 26b), l. 5-f. 58(Wa, 29b), l. 1 : D. S. Ruegg, op. cit. (前註1), pp. 123-128.

(24) 『央掘魔羅経』(大正二、五二七下—五二八上)が、これと相応する内容を示す。

(25) D. S. Ruegg, "An Indian Source for the Tibetan Hermeneutical Term *dgoṅs gźi* 'Intentional Ground'", Journal of Indian Philosophy, Vol. 16(1988), pp. 1-4 によれば dgongs gzhi の原語は abhipreta-vastu と推定されている。しかし、意図の背後に、「真如」という基盤(vastu)を想定して「他法空」をも救い取っていく解釈学的方向には充分批判的でなければならないが、それについては別稿を期したい。

(26) 『大般涅槃経』(北本、大正一二、三九五中—下)が、これと相応する内容を示す。

(27) sGra tshad pa, mKhas pa'i yid 'phrog, The Collected Works of Bu-ston, pt. 28, New Delhi 1971, f. 188 (Sa, 14b), l. 5-f. 189(Sa, 15a), l. 1.

(28) go chod とあるを go mi chod と改めて読む。

(29) この種の中観理解の典型としては、松本史朗「チベットの中観思想——特に「離辺中観」説を中心にし

て」『東洋学術研究』第二一巻第二号、一九八二年、一六一―一七八頁に論じられたコラムパの例を参照されたい。

(30) 立川武蔵『西蔵仏教宗義研究(第一巻)――トゥカン『一切宗義』サキャ派の章』東洋文庫、一九七四年、七六頁参照。なお、シャーキャチョクデンと同じようなことを嚆された人にシトゥ(Si tu rin po che Chos kyi nyin byed)がいるが、それについては、立川武蔵『西蔵仏教宗義研究(第五巻)――トゥカン『一切宗義』カギュ派の章』東洋文庫、一九八七年、五六頁を参照されたい。まだ、確実に論証できたわけではないが、この種の人は後に転向したというよりは最初からチョナン派的傾向をもっていたものと考えられる。

(31) Shākya mchog ldan, rGya mtsho'i rlabs phreng, Collected Works. Bhutan 1975, Vol. 14, f. 179(Pha, 90a), l. 4-f. 180(Pha, 90b), l. 3.

(32) 以上の、aとして示される「分別(vikalpita)」と、bとして示される「所計(parikalpita)」に「法性(dharmatā)」を加えた「三相(try-ākāra)」については、拙稿「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年、一九九―一九四頁参照。

(33) Nagao ed., Madhyānta-vibhāga, p. 22, l-12. なお、「余れるもの」を巡る三分法的見方については、前掲拙稿(註22)参照。

(34) sGra tshad pa, op. cit. (註27), f. 188(Sa, 14b), ll. 3-5.

(35) Tsong kha pa, Legs bshad snying po, P. ed., No. 6142, Nga, 183a 1-4. この引用直後にも重要な一節が示されるが、スペースの関係と読解上の問題とで、それへの関説は今後に俟ちたい。

(36) 拙稿「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』春秋社、一九八六年、特に、二四〇―二四三頁参照。

(昭和六三年九月一三日)

5 シチェ派

西岡祖秀

一

シチェ派は一一世紀にはじまる後期仏教の復興期に成立した一宗派である。一般にこの派の体系は、「父系」と呼ばれるインド僧パダムパ・サンゲー(インド名はカマラシーラ？―一一一七)の教説と、「母系」と称されるチベット尼僧マチク・ラプキ・ドゥンマ(一〇五五―一一四三)の所説からなるといわれている。しかも「断境説」といわれるマチクの「母系」の説も、パダムパに由来するものであるとされている。すなわち、チベットの代表的な仏教史書の『テプテル・グンポ』によると、パダムパは五度チベットを訪れて多くの弟子に「父系」の説を伝え、また中国の五台山へも巡錫し、ツァン地方のディンリでその生涯を閉じた。特に四度目の入蔵の折に、ヤルルン地方のログパサでタパ・グンシェチェン(一〇五五―一一四三)の弟子であったマチクに授けた「断境説」が後にシチェ派の中心教義として広まったとされている。

しかし、後述するように、パダムパがマチクに伝授したとされる教説はわずかに三句の助言であったことが確認され、その内容から「断境説」はマチクが独自に体系化したものと考えられる。したがって、このマチクの天啓的な教義に権威をもたせるために、「父系」の説がインド仏教の伝統を継承するものとして設けられたと思われる。現にパダムパの師とされるアーリヤデーヴァに帰せられる『般若波羅蜜多大頌』が「断境説」の根本書として伝えられているが、本書はその記述内容からマチク以降の偽作であるとされていることは、上記の事情を裏づけるものといえる。

二

「断境説」は宗派を問わず、修行者の間で広く依用されたため、各種の綱要書が伝えられている。本稿ではカギュ派のパドマ・カルポ（一五二七―九二）の『獅子の遊戯』、無宗派のコントゥル・ユンテンギャムツォ（一八一三―九九）の『甚深の溶液』、シチェ派のチューキ・センゲ（一九世紀末―二〇世紀初）の『空行母教誡』によってその輪郭を述べてみたい。

「断境説」は四魔を断つ教えであるとされるが、その典拠は『仏母宝徳蔵般若経』の、

四種の因により、善巧と勇猛を具えた菩薩は四魔により危害を受け難く動揺させられることがない。すなわち空に住することと、有情を捨棄しないことと、そのように言われる通りに行うことと、善逝により加持されることである。

という一節にある。すなわち、ここに述べられる菩薩は「空に住すること」以下の四種の修行により、四魔の害を被ることがない。このような菩薩の境地を究極のものと考え、上記の四種の因に独特の解釈を施した実践により最終的に四魔を断つのが「断境説」の基本的教義である。その実践として『獅子の遊戯』と『甚深の溶液』では、「金剛」「虚幻」「勇行」の階梯からなる「三禅定」が説かれている。この「三禅定」はマチクがパダムパから与えられた三句の助言に基づいて考案したものである。この三句は『獅子の遊戯』の中に見出すことができる。

界と知を融合するならば金剛の如くになる。蘊を食物として布施するならば虚幻の界において清浄となる。能取所取の執着の縄を断つならば勇者の如く進み行く。タムパ・ギャガルワ（＝パダムパ）

が私に説かれたことはこの三句だけである。

すなわち、マチクはこの第一句から「界」と「知」を融合する金剛禅定を、第二句から蘊を食物として布施する虚幻禅定を、第三句から能取所取の執着の縄を断つ勇行禅定という独特の禅定方法を案出したのである。

第一の金剛禅定は三禅定の基本となるもので、「界」と「知」を融合する禅定である。「知」は「心」あるいは「滴」とも表現される一種の精神生理学的原理であり、これを虚空である「界」に拡散融合させる観想法である。その行法は次のような手順に従って行う。まず修行者は立ち上って合掌し、仏法僧の三宝に帰依する。次に身体の中央に脈管があり、左右の足の裏に「赤」と「白」の「滴」が生じたと思念する。次いで「断境説」の伝承者であるラマたちが自分の頭頂に連なっていると観想し、ラマたちに供養をなし加持を祈願する。そして加持を得たことの証しとして、ラマたちが白い甘露として体内に溶け込み、身口意の一切の罪悪や障碍などが浄められたと思念する。次に「息」を調御することによって、左右の足の裏の「滴」が下腹部に集められて、更に腹部、胸部、喉部、頭部へと上昇し頭頂部の穴から虚空に出る。そこで「パッ」と呪句を唱えることにより「滴」は「界」と渾然一体となるのである。つまりこの禅定は心を肉体から分離し、「天の扉を開いて」心を虚空と融合させるものであるから、「天の扉を開く実践」ともいわれている。

さて金剛禅定によって心の抜け出た後の身体、すなわち単なる蘊(肉体)となったものを瞑想の上で様々な者に布施するのが第二の虚幻禅定である。尊敬すべきラマには自分の肉体が無上の供養物に変化したと思念して与え、災難を受けた憎むべき鬼魔には肉体を肉・骨・感覚器官・内臓などに腑分けして与え、慈しむべき六道輪廻の衆生には自分の肉体が家・衣服・蒲団・食物などになったと思念して布施す

るのである。なお『甚深の溶液』では、この虚幻禅定を「白放捨」と「赤放捨」という術語によって説明している。「白放捨」とは、自己の心そのものである禅定女なるものを現出し、その禅定女によって肉体を切りきざみ、それを甘露に変えてラマなどに与えることであり、「赤放捨」とは自己の心そのものである忿怒母を現出し、その忿怒母によって肉体の皮を剝ぎ、肉・骨・血・感覚器官・内臓・脈管などを鬼魔に与えることであるとされる。

金剛禅定と虚幻禅定はいずれも瞑想上での行法にとどまるが、それを実際の行法として実践するのが第三の勇行禅定である。すなわち鬼魔の出没するとされるような恐ろしい場所を探し求め、そこで金剛禅定としての心身分離の修法を行ない、更に虚幻禅定としての肉体の布施行を実践するのである。『獅子の遊戯』には次のように説明されている。

> 鬼魔が群がっている土地の真只中に行き、「あなたがこちらに来ることはお疲れでしょうから、私がそちらへ行ってもいい」と言い、更に「私の心はあなたは無論のこと私自身でさえも見ることは出来ない。だから肉と血の皮袋であるこの肉体をあなたに布施してもいい。肉を欲するなら肉を持って行きなさい。血を欲するなら血を持って行きなさい。急ぐなら生で食べなさい。急がないなら煮て食べなさい。満腹するまで食べなさい。持てるだけ持って行きなさい」と言って、何も執着することなく重荷を下すが如くに与えるのである。

これは恐怖体験を通して、その原因が自分の肉体に対する我執であることを認識し、それを徹底的に断ち切ることにより、恐怖を克服すると共に絶対の「空」の境地を獲得しようとしたものである。

以上のように『獅子の遊戯』と『甚深の溶液』は「断境説」を三禅定によって説くが、『空行母教誡』は準備段階と実践段階の二階梯によって説明している。同様の解釈の先駆的なものがスムパ・ケンポ

（一七〇四―八八）の『パクサム・ジュンサン』中に極めて簡潔に示されているので全文をあげてみる。

断境説の修法に関していえば、準備段階として、実践に赴くことについての四規矩に従って適切な場所に行く。次に実践段階として、最初に出離・帰依・発心・尊師のヨーガと、中間に白放捨・赤放捨・種々放捨とそののち廻向をなすことと、最後に成就のしるしとして、順次に起・変・終が現われ、その果としてはじめて空性を悟るのである。

まず準備段階としての「実践に赴くことについての四規矩」とは、『空行母教誡』によれば、第一に恐怖や戦慄を覚えるような恐ろしい墓場や房屋に行くこと、第二に特に夜間を選んで友人や武器などに頼ることなく一人で行くこと、第三に一切の現象は心の顕現に外ならないことを認識し、教説によりすべての疑問を断ち切った人が行くこと、第四に以上の条件を満たして適切な場所に行き、鬼魔を断つ実践を行うべきであるとしている。

次に、実践段階は更に三段階に分けられる。第一段階の「出離・帰依・発心・尊師のヨーガ」とは、前述の「金剛禅定」の前半部分に相当するものであり、輪廻の世界からの解脱を願って仏法僧の三宝に帰依し、二種の「心」が左右の足の裏に生じたと思念したのち、「断境説」の伝承者であるラマたちに加持を祈願することである。

第二段階は『パクサム・ジュンサン』の本文では「中間に白放捨・赤放捨・種々放捨とそののち廻向をなすこと」とあり、『甚深の溶液』に述べられた「虚幻禅定」に相当すると思われる行法を述べているが、『空行母教誡』では「白放捨」の前段階として「金剛禅定」に比すべき心身分離の修法を述べ、また「種々放捨」の代りに、「斑放捨」と「黒放捨」とを挙げている。なお『空行母教誡』で説かれる心身分離の修法は前述の『獅子の遊戯』中のものと一部内容が異なるので紹介しておきたい。

それによれば、修行者は自分の身体が美しい如意宝のようであり、右足の裏には父より得た「精液」が、左足の裏には母より得た「血液」が輝いていると思念する。「パッ」と呪句を唱えることにより、その二つは下腹部で合体して鶏卵程の大きさのものとなり、順次に腹部、胸部、喉部、頭頂部へと上昇し、頭頂部から放たれた矢のように空界に拡散されるという。

さて『パクサム・ジュンサン』の本文に戻るが、「白放捨」と「赤放捨」については既に触れたのでここでは述べない。「種々放捨」とは『空行母教誡』に説かれる「斑放捨」と「黒放捨」とを合わせ称したものと思われる。「斑放捨」とは『空行母教誡』によれば、自己の心そのものである忿怒母が身体の皮を剝いで肉と血と骨とに分ける。それは実体は肉や血や骨であるが、五種の肉・五甘露といった鬼魔や人間の享受する一切のものを具えていると思念して、輪廻と涅槃に住するすべての者に布施する修法であり、「白放捨」と「赤放捨」とを一つにまとめたものであるとされる。また「黒放捨」とは、面前に観想したマチクの身体から流れ出た甘露が、自分の頭頂から体内に入ることにより、一切の疾病・障碍・罪障が足の裏と肛門から黒々と押し出され、三千世界を包含する頭蓋骨の中に入る。そこに三密字が生ずることにより、すべて光に溶けて無垢の甘露の大海となり、それを鬼魔が飲んで非常に喜ぶと思念することであるという。このように一切の「放捨」を行ったのち、「衆生の苦がわれにおいて熟し、わが楽が残らず彼等において熟さんことを」と廻向するのである。

最後に実践の最終段階である第三段階は、『パクサム・ジュンサン』の本文では「最後に成就のしるしとして、順次に起・変・終が現われ、その果としてはじめて空性を悟るのである」と述べられている。『空行母教誡』には、「起」・「変」・「終」のほかに、更に「断」が説かれており、その要約を示せば以下の通りである。「起」とは、行者が鬼魔の群がっている非常に危険な場所で禅定を実践すると、その

行者の法性の威力に鬼魔が耐えきれず騒いで集まり出す。この時に行者の心身にわずかの不快感が起ることを「起」という。それから鬼魔が実際に姿を現わしたり、威圧したり、夢を通じて行者の禅定を妨げようとする。その時、行者に種々の不快な兆候が起ることを「変」という。様々な異変にもかかわらず、行者が動揺することなく、逆にその法性の威力によって鬼魔を奴僕のように駆使する時、行者に功徳が生じる前兆として喜びが起ることを「終」という。更に行者の言葉を聞いて、鬼魔が衆生に害を加えず、自ら善業に精進して菩薩地を得る前兆があれば、その時、行者は善悪を分別する一切の執着から離れて無我の真理を獲得し、自利として法身を成就し、利他として鬼魔をはじめ多くの衆生を解脱の位につけることの円満な力を具足する。これを「断」という。

三

以上『獅子の遊戯』、『甚深の溶液』、『空行母教誡』を中心に「断境説」を考察してきたが、最後に「断境説」の創始者であるマチクの所説について考察したい。『パクサム・ジュンサン』には、「断境説」の根本聖典として後代の手が加わっていないマチクの著作があることが述べられ、また『空行母教誡』にはマチクの著作として五点の書名が挙げられている。その一点に数えられる『殊勝の八章』を取り上げてみたい。同書によれば、「断境説」の中核をなすのは、蘊を食物として布施する実践であり、これによって貪・瞋・痴の三毒の退治と六波羅蜜の完成がなされるとする。すなわちこの実践の準備として、鬼魔をはじめ一切衆生を哀れみ、自分の肉体を布施しなければならないと瞑想し、鬼魔などが自分の面前に現われたと瞑想することが瞋恚の対治となり、次に肉体を食物として布施することが貪欲の

対治となり、肉体を布施したのち心をあるがままの状態におくことが愚痴の対治となるとする。更に、肉体を食物として布施することは「布施の完成であり、それは衆生のために与えるのであるから持戒の完成であり、怒らずに与えるのであるから忍辱の完成であり、繰り返し与えるのであるから精進の完成であり、心を散乱させずに与えるのであるから禅定の完成であり、その後に心をあるがままに空性の境地におくのであるから智慧の完成である」と述べ、肉体を食物として布施する「断境説」の基本的実践が六波羅蜜を具えたものになるとしている。ただ、ここに説かれた肉体の布施は『パクサム・ジュンサン』、『甚深の溶液』、『空行母教誡』などに説かれた「白放捨」や「赤放捨」といった複雑な瞑想過程を通しての布施が考えられている訳ではない。また肉体の布施を実践する行者に現われる鬼魔による障碍として、姿を現わす「変」と、音をたてる「変」と、威圧される「変」と、夢による「変」という四種の「変」のみが説かれるのに対し、『獅子の遊戯』と『甚深の溶液』では「起」と「終」が、『パクサム・ジュンサン』では「起」・「変」・「終」が、『空行母教誡』では「起」・「変」・「終」・「断」が説かれ、時代を下る著作ほど、より精緻な教理体系をもつに至ったことがうかがわれる。

ただ心身分離の修法については、『殊勝の八章』に既に説かれており、これがマチクの真作であり、『パクサム・ジュンサン』にいわれる著作にあたるとすれば、後世に付加されたものとは考えがたい。心身分離の修法は既に見たとおり、タントラ仏教の特徴的修法と類似の発想によっているが、タントラ仏教の修法とは明らかに異なっている。これがマチクの時に考案された修法であるとするならば、当時のタントラ仏教を至上とする時代的要請を敏感にとらえて、その教学に組み込んだものと考えられてよいであろう。また後代の資料では、「断境説」の実践は『ヘーヴァジュラ・タントラ』に、

(一)一樹の下や墓場や鬼魔の棲家や夜間に、あるいは寂静なる郊外で瞑想することは良いことだと讃

えられるべきである。

(二)身体の布施をして、その後にこの上なき清浄な行為が行われる。

(三)実際に眼前に、インドラの如き阿修羅が現われたとしても、それを恐れることなく獅子のように遊行する。

等と説かれた行法に準じたものであるとされており、一層タントラ仏教的色彩を帯びたものとして表現されていることが注目される。

なお、この派の「父系」の祖といわれるパダムパが五台山に滞在したとされることや、マチクの直接の師であるタパが中国系のものが主である埋蔵書の発掘者であることから、この教義は中国系埋蔵書に由来するのではないかとも疑われる。

6 ツォンカパとゲルク派

松本史朗

ツォンカパはチベット仏教を代表する思想家であるといわれている。確かにそれは誤りではないであろう。しかし、ツォンカパの思想とは何か、またそれは仏教思想史上いかなる意義をもつのかということは、未だ充分に明らかにされていないように思われる。もしこの点が正確に解明されるならば、ツォンカパの思想というものが、単にチベット仏教の枠内にとどまることなく、仏教全体にとって、根本的な問題提起をなしうるほどの重要性をもっていることが、理解されるであろう。つまり、簡単にいえば、ツォンカパの思想を抜きにして、〃仏教とは何か〃を問うことは、今日では不可能なのである。

最近、西欧諸国ばかりではなく日本においても、チベット仏教を無批判に礼讃する傾向が一部に認められるようになったが、一言でいって、嘆かわしいことである。何となれば、このような傾向は、殆どの場合、チベット仏教の密教的側面のみを評価し、その禅定(冥想)技術を絶対視するものであるが、密教と禅定の思想的基盤となる実在論(これを私は〃如来蔵思想＝dhātu-vāda〃[1]とよぶが)こそ、ツォンカパが最も厳しく批判し、その生涯をかけて敵対した対象であったと思われるからである。

本稿では、まずツォンカパとゲルク派の概観を簡単に示し、その後で彼の思想的本質を解明してみたい。

一　ツォンカパとゲルク派の概観

ツォンカパ・ロプサンタクパ(Tsong kha pa Blo bzang grags pa 一三五七—一四一九)は、チベット仏教で最後に成立し、そして最も有力な宗派となったゲルク派(dGe lugs pa)の始祖である。彼は[2]、一三五七年、チベット東北の辺境にあるツォンカに生まれ、七歳で出家し、一六歳のとき中央チベットに赴いた。その後多くの学問寺に遊学して、中観、唯識、論理学、阿毘達磨などの仏教学の研鑽に努め、さらに密教をも学んだ。一九歳の頃からサキャ派のクンガペル(Kun dga' dpal)に『般若経』(Prajñāpāramitā)の講義を聴き、さらにその弟子レンダワ(Red mda' ba 一三四九—一四一二)に『入中論』(Madhyamakāvatāra)や『倶舎論』(Abhidharmakośa)等を聴いた。レンダワは、ツォンカパ修学時代の最も重要な学問上の師であり、彼からツォンカパがニマタク(Nyi ma grags 一〇五五—?)以来の「帰謬派」重視の考え方を学んだことは間違いない。しかしツォンカパの中観理解は師のそれを遥かに超えて深まっていった。三一歳のとき、彼の最初の学問的大作『金髪』(gSer phreng 北京版、六一五〇番、『現観荘厳論』の註釈)が成ったが、そこにツォンカパの思想的独自性はまだ見られない。その後ツォンカパは三三歳頃から、ウマパ(dBu ma pa)という神秘的な人物に師事するようになった。ウマパは文殊菩薩の観法を体得していたが、ツォンカパは彼を通訳者として文殊に「自立派」(Rang gyur pa)と「帰謬派」('Thal 'gyur ba)の相違について質問したり、またのちには実際に文殊の姿を見ることができるようになったと言われている。

この頃、ツォンカパに思想的転機が訪れ、彼独自の中観思想が形成されていったと思われる。三六歳でウルカ('Ol kha)の地に八人の弟子とともに修定して、その後各地に講筵を張ったときを普通「立教開宗」と称している。四六歳のとき、生涯で最も重要な著作『菩提道次第広論』(Lam rim chen mo 北京版、六〇〇一番)が成った。これは、アティーシャの『菩提道灯論』に範を取り、菩薩行の修習の次第

を述べる著作であるが、ここにツォンカパ独自の中観思想が初めて示された。ツォンカパの中観思想の独自性は、彼以前の学者が「自立派」と「帰謬派」の相違というものを単なる空性論証上の方法の違いと考えたのに対し、それを両者の存在論の相違ととらえ、「自立派は言説(tha snyad)において自相(rang mtshan)によって成立しているものを認めるが、帰謬派はそれさえも認めない」という新説を説いた点に認められる。[3] 従って究極的真理は「帰謬派」によってしか説かれていないことになり、ここに「自立派」を捨てて「帰謬派」を取るという選択の立場に、より根底的な根拠があたえられ、「帰謬派」を絶対視する教学が確立したのである。

ツォンカパはまた、当時チベットにおける中観の一般的理解となっていた「離辺中観説」(mtha' bral dbu ma'i lugs)つまり「有にあらず無にあらずという見解」(yod min med min gyi lta ba)を厳しく批判した。この説は、「勝義の真実は、有でもなく無(空)でもなく、一切の辺や戯論(言葉)を離れている」と説くものであるが、ツォンカパはこれを、サムイェーの宗論において「一切の分別を離れれば成仏する」と説いた禅僧、摩訶衍の説と同等のものとして厳しく斥け、自らは勝義における空性(無)を絶対に譲れない否定できないものとして力説した。[4]

ツォンカパ独自の中観思想は、その後『善説心髄』(Legs bshad snying po 北京版、六一四二番)、『中論』釈の『正理大海』(Rigs pa'i rgya mtsho 北京版、六一五三番)、『入中論』釈の『密意解明』(dGongs pa rab gsal 北京版、六一四三番)で繰り返されることになる。ツォンカパは五三歳のとき、ラサに「大祈願祭」(smon lam chen mo)を創始して教線をひろげ、翌年弟子達によって建てられたガンデン大僧院(dGa' ldan)に入って、没するまでほぼそこに住した。彼の名声はチベットを越えてひろまり、明の永楽帝からも招きを受けたが、固辞して弟子を遣わした。その死に際し、弟子のタルマリンチェン(Dar ma rin

chen 一三六四―一四三二)に後事を委嘱した。

ツォンカパは多数の弟子をもったが、タルマリンチェンとケードゥプ(mKhas grub 一三八五―一四三八)は二大弟子と言われ、彼等と師の三人は「尊者三父子」(rJe yab sras gsum)としてゲルク派で尊崇されている。この二大弟子はともにかつてサキャ派のレンダワに学んだ経歴を有し、ツォンカパの弟子となってからは、論理学関係などに多数の註釈や著作を著わした大学者であった。しかし、ツォンカパの思想において、最も重大な意義をもつ中観の解釈に関していえば、彼等の理解は、ツォンカパ自身の徹底的に批判的な立場からは、すでにかなりの後退を示しているように思われる。このことは、ケードゥプが中観の解釈を示した論書『有能者開眼』(sKal bzang mig 'byed 東洋文庫蔵外、二二六三番)における論述にも見てとれるし[5]、論理的にいえば中観思想とは完全に対立する〝有〟の立場を説く如来蔵思想を代表する論書『宝性論』に対し、タルマリンチェンが註釈を書いていることも、無視することはできない。しかも、ツォンカパに『宝性論』の註釈はなく[6]、タルマリンチェンに中観関係の重要な論書、註釈は皆無ともいえるのである。

ツォンカパの中観思想は、「離辺中観説」を説くサキャ派の諸学者、つまりタクツァンパ(sTag tshang pa 一四〇五―?)、コラムパ(Go ram pa 一四二九―八九)、シャーキャチョクデン(Shākya mchog ldan 一四二八―一五〇七)によって厳しく批判された。すなわち、タクツァンパの『学説全知』(Grub mtha' kun shes)とコラムパの『見解弁別』(lTa ba'i shan 'byed)、及びシャーキャチョクデンの『中観決択』(dBu ma rnam nges)は、ツォンカパ批判を大きなテーマとしている[7]。これらのサキャ派の諸学者によるツォンカパ批判に対し、ゲルク派の側から再批判がなされたことは言うまでもない。その代表的著作として、セラ・ジェソンパ・チューキギェーツェン(Se ra rJe btsun pa Chos kyi rgyal mtshaln 一四六

九―一五四六)とその弟子デレクニマ(dDe legs nyi ma)による『悪見の闇の排除』(ITa ngan mun sel)[8]とゲルク派最大の学者ともいわれるジャムヤンシェーパ('Jam dbyangs bzhad pa 一六四八―一七二一)の有名な『大学説』(Grub mtha' chen mo)を挙げておきたい。前者は、専らシャーキャチョクデンとコラムパによるツォンカパ批判に答えたものであるし、後者の一部では、タクツァンパのツォンカパ批判が逐一反論されている。

ゲルク派は、一六世紀に至って、カルマ派との宗派抗争の結果、「転生活仏」制を取り入れてダライラマの制度を生み、一七世紀中葉にはダライラマ政権を成立させて、政治的実権を握るが、思想的に見ればツォンカパ以降特に見るべき発展があったとは思えない。ただし、すでに見たジャムヤンシェーパの驚異的な百科全書的学識と、その半世紀後に現れたチャンキャ・ロルペードルジェ(lCang skya Rol pa'i rdo rje 一七一七―八六)の透徹した論理は、ツォンカパの宗義をよく擁護しただけでなく、チベット仏教の知的本質を明示したものともいえるであろう。[9]

二　離辺中観説とは何か

ツォンカパの思想的本質は、彼が「離辺中観説」を批判したことに求められる。つまり「離辺中観説」の批判を通してのみ、彼は自らの思想的本質を我々に明らかにしているのである。従って、この批判の意義を正しく評価することなく、ツォンカパの思想について語ることは、おそらく無意味であろう。

では、「離辺中観説」とは何であり、ツォンカパはそれをどのように批判したのであろうか。まず、彼の「離辺中観説」批判を端的に示す文章を、『道次第広論』(LR)(以下タシルンポ版全集による)から次に

示そう。

〔1〕自性を排除するのみのもの(rang bzhin rnam par bcad pa tsam)〔絶対否定〕によって[10]、その対象をどうして否定する必要があろうか。そのように理解すること〔＝自性は無いと理解すること〕は、〔人法の〕二我において相(mtshan ma)に執着することの対治(gnyen po)なのであって、それには、相に執着することの匂いさえも無いからである。このような理解(分別 rtog pa)さえも過失であると見て、善い分別(bzang rtog)と悪い分別(ngan rtog)のいずれをも否定するならば、中国の戒師和尚(mkhan po Hva shang)の説を樹立したいと願っていることは、明白である。(LR, pa. 386a4-6)

これは、後に述べるように、ツォンカパの思想的本質を明示する決定的文章と考えられる。ここで、ツォンカパは、〝無自性であるという理解は、自性とか我とかいう実体的なものに対する執着を滅ぼす善い分別であるから、それは否定すべきではないのであり、もしそれを含めて一切の分別を否定するならば、中国の和尚、即ち、摩訶衍の説を支持することになる〟と説いている。このツォンカパの主張で何よりも重要なことは、ここで彼が、〝分別〟(rnam rtog, vikalpa)というものを、「善い分別」と「悪い分別」の二種に分けていることである。これは、今日の感覚からすれば、〝判断〟に正しいものと誤ったものの二種を認めただけで、ごく常識的なことのように思われるが、「無分別」を尊重し、一切の分別を悪と見る我論(ātmavāda)的実在論的傾向[11]が大乗仏教の中で絶えず支配的であったことを考えれば、この彼の言明は、思想史的には真に革命的な転回を示しているといえるのである[12]。

正しい判断(理解、分別)の内容が、〝無自性・空〟であって、〝縁起〟ではないことが、ツォンカパの思想的限界となるのであるが、それについては後述することにして、前掲の決定的文章を「離辺中観説」批判と考える私の見解について、さらに説明を加えることにしよう。まずそこで、ツォンカパは、

〃一切の分別を否定すべきである〃という考え方を、摩訶衍の説に等しいと論じている。摩訶衍とは、言うまでもなく、七九四年のサムイェーの論争でインドの中観派カマラシーラと論争して敗れ、以後その教えを奉ずることはチベットにおいて禁じられたとされる中国の禅師[13]のことであるが、如来蔵思想という我論にもとづく彼の「不思不観」の教えは、後代のチベットでは極めて低劣な説と見なされたようであるから、このツォンカパの言明がチベットのある特定の中観思想に対する批判であるとすれば、それは大変厳しい批判であると言うことができるであろう。しかるに私は、この批判を当時チベットに実際に存在した「離辺中観説」に対する批判であると見るのである。

では、「離辺中観説」とは何か[14]。まず第一に読者に注意していただきたいことは、この「離辺中観説」という呼称は、括弧にくくって示したように、私が用いる一種作業仮説的な用語であって、私が「離辺中観説」と呼ぶ中観思想のある特定の形態は、チベットでは一般に「有でもなく無でもないという見解」(yod min med min gyi lta ba)と呼ばれるものなのである。それにもかかわらず、「離辺中観説」という呼称を私が敢えて用いるのは、ツォンカパを批判したサキャ派の大学者コラムパの『見解弁別』(TSh『サキャ派全書集成』東洋文庫、第一三巻)において用いられるこの呼称を一般的なものとしても使用すべきであると考えるからである。

この『見解弁別』において、コラムパはチベットの中観思想を、次の三つに分類している(TSh, 253)。

A常辺中観説〔常辺を中であると説くもの〕(rTag mtha' la dbu mar smra ba)

B断辺中観説〔断辺を中であると説くもの〕(Chad mtha' la dbu mar smra ba)

C離辺中観説〔離辺を中であると説くもの〕(mTha' bral la dbu mar smra ba)

コラムパは、Aをチョナン派のドルブパ(Dol bu pa 一二九二―一三六一)の宗(lugs)、Bをツォンカパ

の宗、Cを自派の宗とするが、この分類法は、何を勝義の真実と見なすかという観点からなされたきわめて論理的なものであり、またある意味では正確なものと考えられる。すなわち、チョナン派は、チベットにおける如来蔵思想の直接的な継承者として、常住不変の実在(常辺)を勝義の真実(中)であると説くものであり、ツォンカパは、すでに見たように、〃「無自性である」という分別(この分別の対象がコラムパより見れば〃断辺〃である)は決して否定すべきではない〃と説いたからである。このツォンカパの主張は、コラムパによって、次のように示されている。

〔2〕中観のテキストに説かれている諸の正理(rigs pa)によって探求する時、得られない真実を否定するのみの空性たる絶対否定(bden pa bkag tsam gyi stong pa nyid med dgag)そのものが、中観の究極的見解であり、また真の勝義の真実でもあり、また諸法の究極的な実相(gnas lugs ありかた)でもあるのである。(TSh, 5a4-5)

このコラムパによるツォンカパ説の紹介は、ツォンカパの著書からの逐語的な引用とは思われないが、基本的には正確にツォンカパ説を示すものと考えられる。ただここで一つ注意すべきことは、"med dgag"という語が用いられていることである。この語を「絶対否定」と訳し、それに"prasajya-pratiṣedha"という梵語を充ててみても、ここでは殆ど無意味なのであって、重要なことは、コラムパが"med dgag"(〃無い〃という否定)という語の"med"(無い)という言葉に意味をもたせていると見ることである。すなわち、勝義の真実は、「常辺中観説」においては〃有〃であり、「断辺中観説」においては〃無〔自性〕〃であるというのが、コラムパの基本的理解であり、従って、当然のこととして、それは「離辺中観説」においては、〃非有非無〃(有でもなく無でもない)として、示されるのである。

実際、コラムパは、自派の「離辺中観説」を次のように説いている。

(3)中〔観〕(dbu ma)の意味は、有・無(yod med)と肯定・否定(yin min)等の一切の辺(mtha')を離れているので、辺執(mthar 'dzin pa)と相執(mtshan mar 'dzin pa)を全て捨てなければならないが、その中で初めに、真実であるという執着(bden par 'dzin pa)〔＝真実執着〕の対象である真実を否定しなければ後の諸の辺執を否定することができないので、離一多(gcig dang du bral)等の正理によって内外の事物(dngos po)は全て真実としては存在しない(bden med)と決択しなければならない。ここで、否定対象(dgag bya)は粗大なもの(rags pa)であり、輪廻の因の主要なものでもあるので、諸のテキストには、それ〔＝真実執着〕の執着の対象(zhen yul)である真実を否定する正理が詳しく説かれているが、それ〔＝真実〕を否定してから、真実に関する空性に執着するならば、例えば馬に乗った人が右側に落ちなくても、左側に落ちるように、断辺に落ちることを免れないので、それ〔＝空性に対する執着〕をも否定すべきである。

故に、二に対する執着と二ならざるものに対する執着も否定しなければならないので、四辺のいずれにも執着される対象が得られないので、それに対する執着が無いことを「中の見解を悟る」と仮説するのであって、「中の見解はこれである」と一つの辺に一つの執着が起るならば、空・不空等のいずれに執着しても、辺執から免れないから、中の見解ではないのである。(TSh, 85b-6)

ここで、コラムパによって、勝義の真実は、有無等の一切の辺を離れたもの(〝離辺〟または〝非有非無〟)であると説かれ、空性に対する執着も、真実に対する執着と全く同様に、否定されるべきことが強調されている。何故ならこれら二つの執着は、それぞれ断辺と常辺に対する執着であって、ともに辺執である点において、何等区別はないとされるからである。従って、このコラムパの「離辺中観説」は、(1)に示されたツォンカパの主張と内容的には全く対立するものであって、そこでツォンカパによって批

判された考え方と基本的には同じものが、「離辺中観説」としてコラムパによって再びここで主張されているのである。それ故コラムパは、〔1〕におけるツォンカパ説、つまり、〝無自性という理解は、否定すべきではなく、それをも含めて一切の分別を否定するなら、摩訶衍の説と等しくなる〟という主張を、次に見るように、自宗である「離辺中観説」に対する批判として受けとり、それを〝魔説〟であるとして再批判しているのである。

〔4〕究極的なものを考察する正理知(rigs shes)にとって有でもなく無でもないという見解(yod min med min gyi lta ba)を承認したことについて、「〔これは〕中国の和尚の見解である」と、考察をなしていない自分勝手な言葉を世界に投げつけたのは、仏法の心髄である離戯論(spros bral)を害するために、魔の類い(bdud rigs)が加持して〔言葉を〕発せしめたのである。(TSh, 17a2-4)

私が〔1〕におけるツォンカパの主張を「離辺中観説」批判と見なすのは、以上のような経緯を踏まえてのことであるが、しかしこのように見るとすれば、当然ツォンカパより以前に「離辺中観説」の伝統がチベットに確固として存在していたと考えなければならない。実際、コラムパによれば、「離辺中観説」というのは、自己の独創ではなく、チャンドラキールティの著作のチベット訳者として知られるニマタクによって創始され、その弟子のシャン・タンサクパ・イェシェージュンネー(Zhang Thang zag pa Ye shes 'byung gnas)とマチャ・チャンチュブツンドゥー(rMa bya Byang chub brtson 'grus)、カダム派(bKa' gdams pa)のロデンシェーラブ(Blo ldan shes rab 一〇五九—一一〇九)、カギュ派(bKa' brgyud pa)のマルパ(Mar pa 一〇一二—九七)とミラレーパ(Mi la ras pa 一〇四〇—一一一一三)、サキャ派のタクパギェーツェン(Grags pa rgyal mtshan 一一四七—一二一六)、サキャパンディタ(Sa skya paṇḍita 一一八二—一二五一)、レンダワ〔=ツォンカパの師の一人〕等の多くの学者によっても主張され

たものであるという。ニマタクを始めとして、ここに名前を挙げた学者は、全てツォンカパ以前の人であるが、彼等が皆コラムパの理解するような意味での「離辺中観説」を説いたかどうか、彼等の著作にもとづいて、確認することはできない。しかし、ツォンカパの(1)における批判自体が、「離辺中観説」の伝統が何らかの形でツォンカパ以前に存在していたことを示していると考えられる。

なお注目すべきことは、コラムパによって、ツォンカパの最も重要な学問上の師であったレンダワが「離辺中観説」の主張者に含められていることである。従って、コラムパは、レンダワとツォンカパの主張を明瞭に区別し、次に見るように、ツォンカパがレンダワの主張する「離辺中観説」から離れて、「断辺中観説」という独自の宗を作り出したのは、ラマ・ウマパ、または彼を通訳者としてツォンカパが問答をしたとされる文殊菩薩の神秘的影響によるものと見ているのである。

(5)この第二宗〔＝ツォンカパの断辺中観説〕は、尊者ツォンカパが、以前に正しい師匠〔＝レンダワ〕に就いて教説の意味を学んでいた時には、生じなかったが、後に、ラマ・ウマパ(Bla ma dBu ma pa)がドカム(mDo khams)地方からお招きした文殊('Jam dbyangs)〔菩薩〕に〔ツォンカパが〕お会いしてから以後、〔ツォンカパは〕中観の要点についても、これほどの特殊な主張と、密呪金剛乗の要点についても、非常に多くの特殊な学説を作り出したのである。(TSh, 35b6-36a2)

(6)故に、真実に関する空〔性〕のみに執着して、有でもなく無でもない離戯論(yod min med min gyi spros bral)を否定するこれ〔＝ツォンカパの宗〕は、ラマ・ウマパの文殊によって示された学説(grub mtha')であって、最高の聖者であるナーガールジュナ師弟の説と矛盾するのである。(TSh, 17b1-2)

しかし、このような論述に従って、ツォンカパ独自の中観思想の形成に与えた、ウマパ〔や文殊菩薩〕の影響を過度に評価するのは、正しくはないであろう。この点で、私のかつての論文にやや行きすぎが

あったことを認めたいと思う。[15] そして、この行きすぎは、「離辺中観説」の思想的意義に関する私の認識が充分ではなかったために生じたのである。すなわち、コラムパがツォンカパ独自の中観思想を、〝魔説〟と見なし、ウマパや文殊の一種神秘的な影響によるものと見ざるを得なかったのは、ツォンカパの中観思想が完全に未曾有な前例のないものだったからである。つまり、コラムパは、彼より見れば全く常軌を逸したものとしか思われなかったツォンカパ独自の中観思想の起源をレンダワ等のツォンカパの学問上の諸師の中に認めることはできなかったため、それを〝魔説〟と呼んだり、いかなる著作も残していない神秘的人物であるウマパの影響によるものと考えざるを得なかったのである。コラムパばかりではなく、ケードゥプ等のツォンカパの伝記作者達にも、このような傾向が認められるが、重要なことは、ウマパの神秘的影響を強調することではなく、「離辺中観説」を批判するツォンカパ独自の中観思想の完全な独創性、未曾有性を正しく認識することなのである。

確かに、ツォンカパの中観思想は空前絶後なものであった。それは、彼の没後、「離辺中観説」を説くタクツァンパ、シャーキャチョクデン、コラムパ等の諸学者によって次々と厳しく批判されただけでなく、ツォンカパ在世中に彼を批判したササンパ・ロツァーワ・ガワン(Sa bzang pa lo tsā ba Ngag dbang)も「離辺中観説」を説いている。[16] さらに、レンダワもこの点ではおそらく同様であろうと考えられる。[17] 一四世紀のカダム派の学者ウパ・ロセル(dBus pa Blo gsal)も明確に「離辺中観説」を説いているし、[18] カギュ派のガムポパ(sGam po pa 一〇七九―一一五三)にも、そのような傾向が認められる。[19] 以上の事実を考え合せると、ツォンカパ以前のチベットに、はたして「離辺中観説」以外の中観思想がありえたかどうかさえ疑わしくなってくる。この問題に関して、私の結論を言えば、ツォンカパの出現に至るまでのチベットの中観思想は、基本的にはすべて「離辺中観説」であったと思われる。何となれ

ば、ツォンカパ以前に、「離辺中観説」に対する論理的批判が全く認められないからである。しかも、この事情は、単にチベットのみに限られたことではなく、インドにおいても基本的には、全く同様であったと思われる。従って、私より見れば、ナーガールジュナよりツォンカパに至るまでの中観思想の歴史というのは、彼等二人の思想を除けば、全く「離辺中観説」そのものの歴史だったのであり、この一千年以上に及ぶ伝統をもつ中観思想の一般的解釈の流れを完全に逆転し、根底からくつがえしたものが、ツォンカパの中観思想であったといえるのである。

三　離辺中観説批判と縁起説の擁護

では次に、『道次第広論』「毘鉢舎那章」において、ツォンカパの「離辺中観説」批判が具体的にどのようになされるか、さらにそれに関連して、どのような主張が彼によって展開されるかを見てみよう。

まず「毘鉢舎那章」の中核をなし、量的にはその章全体のほぼ三分の二にあたる「実義の決択そのもの」という項目下におけるツォンカパの議論の内部構成を、彼自身の科文によって、示してみよう。

「実義の決択そのもの」(LR, 346b5-464a4)

A正理の否定対象の確認

Ⅰ否定対象を正しく確認していなければならない理由

Ⅱ否定対象を確認せずに否定する他宗(gzhan lugs)の批判

1否定対象の確認が過大なる〔他宗〕の批判

2否定対象の確認が過小なる〔他宗〕の批判

Ⅲ自宗の否定対象の確認の仕方
B否定対象の否定を帰謬と自立のいずれによってなすか
Ⅰ帰謬と自立の意味の確認
1他宗の批判
2自宗の設定
Ⅱその二者のいずれに随って見解を相続に生じるか
Cその〔否定を〕なすことに依存して見解を相続に生じる仕方

この内、重要なのは、AとBにおける議論であり、とりわけAはツォンカパ独自の中観思想が初めて明かされる最も重要な部分であるから、そこでの議論を簡単に見てみよう。

まず「実義の決択そのもの」というときの「実義」(de kho na nyid)とは、〝空性〟〝無自性性〟ないし〝無我性〟を指している。すでに別稿で明らかにしたように[20]、ツォンカパにとって、「実義」、すなわち、〝正しいこと〟の内容は、常に〝無自性〟〝空〟であって、〝縁起〟ではない。

さて、ツォンカパは、AのⅠにおいて、まず次のように述べている。

〔7〕〝我が無い〟ということと〝自性が無い〟ということの意味を確定することにおいても、否定されるべき〝我〟と〝自性〟を正しく確認しておかなければならない。否定されるべきものの一般相が正しく〔心に〕現れないならば、それの否定も、不顚倒なもの〔＝正しいもの〕とは、確定できないからである。(LR, 347a1-2)

ここでツォンカパは、〝無自性〟または〝無我〟という「実義」の意味を確定的に認識するためには、正理(論理的認識)によって否定されるべき対象(〝我〟または〝自性〟)を正確に認識してから、その対象

を否定しなければ、その否定は誤ったものとなるから、まずその否定対象を正しく認識すべきであると論じている。そして彼は、次のように、否定対象の確認が正しくない場合を二つに分け、その結果どのような不合理が生じるかを明らかにしている。

[8]ⓐこれも、否定対象の究極的要点である微細なものから否定しなければ、残るもの(lhag ma)が生じるので、有辺に落ち、有に対する執着を生じるので、生存から解脱することはできないのである。ⓑ否定対象の限量を〔正しく〕確認しないで、過大に(ha cang thal ches nas)否定するならば、因果・縁起の次第(rgyu 'bras rten 'brel gyi rim pa)を否定するので、断辺に落ち、他ならぬその見解によって悪趣に導かれるのである。(LR, 347a3-5)

ここで、ⓐは否定対象の確認が過小の場合、ⓑは否定対象の確認が過大なときに相当する。これをわかりやすくいえば、ⓐは、いわば否定の量が少なすぎて、当然否定されるべき有(実在)が残ってしまう場合であり、ⓑは、否定の量が多すぎて、否定されるべきでない縁起まで、否定してしまう場合である。否定対象の誤認にもとづくこれら二種類の誤った否定の仕方は、それぞれ順次にⅡ—2とⅡ—1で批判されることになるが[21]、そのうちで重要なのは、ⓑの否定の仕方を批判するⅡ—1「否定対象の確認が過大なる〔他宗〕の批判」(LR, 347a6-386a6)という議論の方であり、そこにツォンカパの中観思想の基本的な考え方は、すべて展開されているといっても過言ではない。しかも、注意すべきことは、次に述べるように、この議論(Ⅱ—1)において批判される他宗とは、他ならぬ「離辺中観説」なのであり、従って、すでに見たツォンカパの「離辺中観説」批判を示す決定的文章[1]は、この議論の文字通り最後に、いわば結語として述べられているのである。それ故、以上の経緯を踏まえるならば、次のように考えることが可能となるであろう。すなわち、ツォンカパ哲学の根本的な動機は、縁起説の擁護、すなわち、撥無

因果の否定ということにあったのであり、この動機からして彼は「離辺中観説」を批判したのであると。

ではこの想定が正しいかどうかを確認するためにも、Ⅱ—1の議論を簡単に逐ってみよう。まずこの議論の冒頭には、ツォンカパによって批判されるべき他宗の見解(反論)が、「現在、中観の意味を説くと自認する大部分の者は、次のように言う」(LR, 347a6-b1)として、詳しく提示されている。そこに提示される反論(LR, 347b1-348b1)は、かなり長大であり、かつ内容的にも様々な要素を含んでいるが、非常に重要なものであるから、多少の省略を含めて、以下に訳出してみよう。

(9)生起(skye ba)等が実義として成立するか成立しないかを考察する正理によって、色から一切種智に至るまでの一切法が否定される。何となれば、(a)どのようなものが承認されようとも、それに対して、正理による考察(rigs pas dpyad pa)をなすならば、考察に耐えるもの(brtag bzod pa)は、微塵ほども無いからであり、また(b)有・無等の四句(mu bzhi)がすべて否定されるので、そこに含まれない法は無いからである。……(c)もし生起等を〔有ると〕主張するならば、それは、実義を考察する正理による考察に耐えるのか、耐えないのか。(i)耐えるなら、正理による考察に耐える事物(dngos po)は存在するので、実有(bden dngos)になってしまうであろう。(ii)考察に耐えないならば、正理によって否定される対象が有ることがどうして正しいであろうか。(d)同様に、生起等が有ると主張するならば、〔それは〕量(tshad ma)によって成立しているのか、成立していないのか。(i)前者であるならば、実義を観る智(de kho na nyid gzigs pa'i ye shes)によって、生起は無いと観られるので、それ〔=その智〕によって成立しているというのは不当であり、言説的な(tha snyad pa'i)眼識等によって成立すると主張するならば、それら〔=眼識等〕は量であることが否定されているから、それらは〔生起等を〕成立させる量ではありえないのである。……(e)もし〝生起を承認するならば、

勝義において主張するのではないから、世俗において主張しなければならない〃というなら、それは正しくない。『入中論』(Jug pa)で、「実義〔＝勝義〕の場合に、ある正理によって、自と他からの生起が不合理であるとき、その〔同じ〕正理によって、言説においても不合理であるから、汝にとって、生起は何によってあるであろうか」(六―三六)と、勝義において生起を否定する正理によって、言説においても〔生起を〕否定すると〔チャンドラキールティによって〕説かれたからである。……故に、生起の否定に、〃勝義において〃という限定語(khyad par)を付けるべきではない。『明句論』(Tshig gsal, Prasannapadā)で、〃勝義において〃という限定語を付けることが否定されたからである。[22] (LR, 347b1-348a5)

まず、ここで、形式的なことから説明すれば、ここに提示された反論――それを私は「離辺中観説」と見なすのであるが――に対し、ツォンカパは最初に、「その宗によって、中観の不共の勝法が否定されるという説示」という項目下の議論(LR, 348b2-363a4)において、総括的批判を示し、次に「〔反論者によって〕述べられた諸の批判によって論破されないという説示」(LR, 363a4-386a6)という項目下で、個別的批判を展開している。その個別的批判とは、四項に分けられ、それらは順次に、右に示された反論のうちの(c)〔及び(a)〕、(d)、(e)、(b)に述べられた主張の批判となっている。

〔9〕に提示された反論は、それに対するツォンカパの個別的批判が四項に分けられることからも推測されるように、様々の要素、主張から成り立っており、明瞭な「離辺中観説」が説かれるのは、(b)においてだけである。しかし、重要なことは、この反論が多数の別々の意見の列挙として提出されているのではなく、一個のまとまりをもった統一的見解として示されていることなのである。従って、明瞭な「離辺中観説」を説く(b)によって、その全体を「離辺中観説」と規定することも充分可能であると思われる。

またそのように解釈した方が、その後、「離辺中観説」の立場からツォンカパに対してなされた諸の批判の意義を正当に理解することができると考えられる。何故ならば、それらの批判は、単に「離辺中観説」に直接関わることのみに対してではなく、ツォンカパの中観思想全体に対してなされたからである。

では、この「離辺中観説」にもとづくと考えられる反論は、全体として何を説いているのであろうか。それは、すでに[8]のⓑにおいても示唆されたように、簡単にいえば、〃撥無因果〃、すなわち、因果否定、縁起否定の立場を示している。つまり、この立場によれば、勝義においてだけではなく、世俗(言説)においても、因果関係は否定され、従って、法の生起も否定される。換言すれば、反論の冒頭に示されるように、因果関係にある、つまり、縁起している一切法は、その存在が否定されるのである。

では、この反論を、ツォンカパはどのように批判するのであろうか。彼の〃総括的批判〃と〃個別的批判〃を管見し、ツォンカパの思想的本質を解明してみよう。

四　離辺中観説の総括的批判

まず彼は、〃総括的批判〃において、上述の反論が、〃中観の不共の勝法〃を否定すると述べている。では、〃中観の他と共通しない勝れた性質〃とは何か。それをツォンカパは次のように説明する。

[10]自体(rang gi ngo bo)によって成立している自性が微塵ほども無いものにおいて、所生と能生、否定と肯定等の輪廻と涅槃('khor 'das)の設定(rnam bzhag)をすべて承認することが可能であることが、中観派の勝法である。(LR, 349b5-6)

ここで、ツォンカパは、中観派というものは、〃無自性なものにおいて、因果(縁起)の設定は可能で

ある〃、つまり、〃無自性なものが縁起する〃と説くものであると述べているが、その際彼は、この主張の最も重要な典拠として、「あるものにとって、空性が成り立つとき、そのものにとって、一切が成り立つ」という『中論』第二四章第一四偈(前半)を挙げている(LR, 349b6-350a1, 351a5)。さらにツォンカパは、同じ立場にたって、自己の『中論』理解を、次のように示していることが、注目される。

〔11〕〔ナーガールジュナは〕『根本中論』(dBu ma rtsa ba)において、第二六章によって、十二縁起の順観の生の次第と逆観の滅の次第を示し、〔他の〕二五章によって、主として、自性を否定されたのである。第二四章「聖諦の考察」によって、自性について不空なるものにおいては、生滅等の輪廻と涅槃の設定がすべて不可能であるあり方と、自性について空なるものにおいては、それらはすべて可能であるあり方を詳しく確定したので、この章は他の章すべてに引きあてることができる筈である。(LR, 350a4-6)

すなわち、ツォンカパより見れば、『中論』の第二六章は〃縁起〃を説き、他の二五章[23]は〃無自性〃を説くが、〃縁起〃と〃無自性〃の関係を〃無自性なものが縁起する〃という正しい形式で示すのは、極端にいえば、第二四章だけということになるのである。

では、「中観派は、〃無自性なものが縁起する〃と説く」という全く当然のように思われるツォンカパの主張は、どのような思想史的意義をもっているのであろうか。まず、彼の次の文章を見てみよう。

〔12〕微細賢明にして誠に広大なる考察をもてる〃中観派〃といわれる彼の学者は、……「智者たちよ、自性について空であるという〔その〕空性の意味は、縁起の意味であって、果を生じる能力(don byed pa'i nus pa, arthakriyāsāmarthya)について空である無(dngos po med pa, abhāva)の意味ではない[24]」と、高揚した澄んだ声によって、繰り返し宣説なさったのである。(LR, 349a3-5)

ここで、ツォンカパは、中観派が、〝無自性〟と〝無〟の区別を説いたとしている。すなわち、ここに、〝無自性なもの〟は、果を生じる能力をもち、従って縁起するが、その能力をもたない〝無〟は、縁起しない、という理解が示されたのである。ツォンカパは、他の個所でも、〝無〟(全くの無 ye med)と〝無自性〟の区別、〝有〟(単なる有 yod pa tsam)と〝有自性〟(自体によって有るもの)の区別を強調しているが(LR, 355b6-356a2, 356a6)、この内〝無自性〟と〝有〟は、縁起的存在としての世俗有を別々の言葉で示したものにすぎない。

さて、ツォンカパが、〝無自性〟と〝無〟を区別し、〝無自性なものが縁起する〟と説いたことによって、〝無自性なものは、縁起しない〔＝果を生じる能力をもたない〕、つまり、無である〟と説く反論が否定されたことになる。すなわち、ツォンカパは、〔9〕に提示された反論を、次のようにまとめているのである。

〔13〕汝等が、「諸事物に自体によって成立している自性が無いならば、他に何が有ろうか。故に、束縛と解脱(bcings grol)と生滅等を否定することにおいても、〝勝義において〟等の限定語を付ける必要はなく、自性を否定する正理によって、〔それらを〕否定するのである」と言うとき、(LR, 354 b1-2)

これをさらに要約すれば、〔9〕の反論は、ツォンカパにとって「自性を否定する正理によって因果(rgyu 'bras)を否定する、と主張すること」(LR, 357a2)となるのであり、この反論を彼は、次のように、中観派以外の実在論者(dngos por smra ba)の主張と基本的に同じであると評価するのである。

〔14〕チベットの中観派と自認する大部分の者が、〝自性を否定するならば、その正理によって因果も否定する筈である〟と主張することは、実在論者達と一致していると思われる。(LR, 357a4-5)

そして、何故そのように考えられるかという理由をツォンカパは、次のように説いている。

〔15〕自性を否定する正理によって、因果を否定するならば、〔それは〕無自性なものにおいては生滅等が不可能であると主張することであるから、それならば、「もしこれら一切が空ならば、汝にとって、生なく滅なく、四聖諦は無くなってしまうであろう」(『中論』二四―一)云々と第二四章で提示された実在論者の論難と……区別が全く無いことは、実に明白である。(LR, 355a1-4)

すなわち、チベットの中観派が、自性を否定する正理によって因果をも否定するならば、それは、『中論』第二四章第一偈以下で、中観派に対して、〝一切が空ならば、因果や生滅が否定されてしまう〟という論難[25]を述べた実在論者の立場と同じである、というのである。

ツォンカパが〔9〕に提示された反論――彼がチベットの中観派の一般的見解と見なすもの――を、因果否定の断見にまで論理的に追い込んだり、『中論』第二四章で論難を述べた実在論者の立場と同じであるとまで論証しえたのは、確かに彼の思想的力量を示しているであろう。しかし、チベットの中観派達が、実際に、〝自性を否定する正理によって、因果をも否定する〟とか、〝無と無自性は同じである〟とか、さらには〝無自性なものは、縁起しない〟とか説いたとは、まず考えられない。そうではなくて、ここでの問題の本質には、〝正理というものは、または中観派は、ただ否定のみをなす〟という「離辺中観説」的見方が横たわっているのである。すなわち、〔9〕に提示された反論を、単に因果否定の断見と見ることなく、基本的には「離辺中観説」と見なすのでなければ、我々はそれに対するツォンカパによる批判の思想的意義を正しく把握することはできないと思われる。この点から見て、この反論を「離辺中観説」と明確に規定する次のような論述が、すでにツォンカパの〝総括的批判〟の中に見出されることは、きわめて重要であろう。

〔16〕縁起の意味が、無自性の空性の意味として現われるこのことが、尊師ナーガールジュナの不共の宗(lugs)なのである。故に、無自性の空性は、中観派の立場〔観点〕から(dBu ma pa'i ngos nas)、なしながらも、縁起・因果の設定は、自宗(rang gi lugs)においてなしがたいので、他者の立場〔観点〕(gzhan ngo)等にもたらすというのは、縁起の意味ではないのである。何となれば、「あるものにとって、空性が成り立つとき、そのものにとって、〔一切が成り立つ〕」(『中論』二四―一四)と、無自性がある人の宗(lugs)であるとき、その宗において、輪廻と涅槃の縁起はすべて成り立つと、〔ナーガールジュナによって〕説かれたのである。(LR, 351a4-6)

ここでツォンカパは、〝中観派は、もっぱら無自性・空〔という否定〕のみを説くので、縁起の設定は、中観派自身の立場からは不可能であり、中観派以外の他者の立場においてのみ可能である〟という説を、〝無自性を説く中観派自身の立場において縁起は設定されうる〟、つまり、〝中観派は、無自性なものが縁起する、と説く〟というツォンカパ自身の主張によって、斥けている。

では、ここで批判された主張を、何故「離辺中観説」と見なすことができるのであろうか。それは、〝勝義の真実は、有無等の一切の辺を離れている〟と説く「離辺中観説」というものが、〝中観派(または帰謬派)には、いかなる主張(khas len, dam bca')もない〟と説く説として現われるからである。

ここですでに示した「毘鉢舎那章」の「実義の決択そのもの」という項目下の内部構成を示す科文を見てみよう。そのB―Iに「帰謬と自立の意味の確認」なる項目が見られ、そこでは中観の自立派と帰謬派の相違の意味について考察がなされる。その内、1の「他宗の批判」において、ツォンカパは、自立派と帰謬派の相違の意味を誤解しているとツォンカパが見なす四つの説をまず提示し、その後それを順次に批判するのであるが、目下の議論に関係するのは、その内の〝第三説〟(lugs gsum pa)であり、

彼はそれを次のように、紹介している。

〔17〕現在、中観帰謬派と自認する人々は、〔次のように言う。〕勝義と言説のいずれに関する主張(khas len)も、言説においても、自宗(rang lugs)においては、存在しない。もしもそのような主張(dam bca')が有るならば、それを成立させる比喩と証因も主張せねばならず、そうであれば、自立派になるのである。故に、帰謬派には、自宗は何も無い。何となれば、『廻諍論』に、「もし私に何か主張(dam bcas, pratijñā)が有れば、それよりして、私にこの過失が生じるであろう。しかし、私に主張は無い。故に、私に過失は決して無い。……」(二九・三〇)と言われ、……『四百論』にも、「ある人に、〝有〟〝無〟〝有かつ無〟という宗(phyogs, pakṣa)が無いとき、彼に対して論難を述べることは、長時を経ても、不可能である」(四〇)と、中観派に宗(phyogs)と主張(dam bca')は無い、と説かれているからである。『明句論』に、「中観派であれば、自立の(rang rgyud kyi, svatantra)比量をなすことは、正しくない。他の宗(phyogs gzhan, pakṣāntara)を承認しないから」[26]と……自己に宗(phyogs)が無いので、過失が起らないと説かれたからである。故に、それらの〔言説の〕設定(rnam bzhag)はすべて、中観派が、他者の立場〔観点〕において(gzhan gyi ngor)なした設定にしかすぎない。(LR, 407a2-b4)

まずここに反論者を形容する語として示された「現在、中観帰謬派と自認する人々」(da lta dbu ma thal 'gyur bar 'dod pa dag)という表現が、〔9〕の反論の提示者の限定語であった「現在、中観の意味を説くと自認する大部分の者」(da lta dbu ma'i don smra bar 'dod pa phal mo che)というものと類似していることに注意したい。この両者の主張を、私は基本的には同じもの、つまり、「離辺中観説」と理解するからである。ここで、「離辺中観説」は、端的に、〝中観派(帰謬派)には、いかなる主張も無い〟と説

く説として示され、その典拠として、『廻諍論』や『四百論』の偈、及び『明句論』第一章で引用されるそれらの偈と論理的に密接に関係する『明句論』の文章等が示されている。従って、「離辺中観説」または、〝中観派(帰謬派)にはいかなる主張も無い〟と説く説というものが、チャンドラキールティの『明句論』第一章に深く関わっていることが知られるのである。しかし、それはさておき、(9)に提示された反論と、ここに示される〝第三説〟というものが、基本的には同じであることは、この第三説に対するツォンカパの次のような批判によって、知られるであろう。

(18)〝中観派に、〔勝義においてだけでなく〕言説においても、主張(khas len)は無い〟と説くのは、前に説明したように、正理の否定対象を正しく確認しなかったために、自性を否定する諸の正理によって、彼方〔＝対論者の側〕に否定をなすとき、こちら〔＝中観派の側〕にもどされたとき、〔中観派〕自身の宗(rang gi lugs)にも、全く同様に〔過失が〕起ると見るのである。すなわち自身の宗を設定するなら、過失の排除(skyon spong)が全くできないので、輪廻と涅槃の縁起はすべて、〔中観派によって否定されるべき外道の〕自在神と有無が等しいものとなるのである。故に、それ〔＝その見解〕は、中観派に対し、非難を投じるもので、きわめて劣ったものであるが、それに対する批判も、すでに前に多く説明しおえたのである。中観派に主張が有るか無いかを考察することによって、〝中観〟と言われる何かを具えるなら、〝中観派〟と称されるところのその何かを主張しなければならないので、〝勝義においては、微塵ほども成立せず、言説において、一切は幻のような縁起〔である〕〟という意味の理解(rtogs pa)を主張しなければならないので、主張されるべきもの(khas blang bar bya ba)は、〔中観派にとって〕有るのであり、(LR, 410a2-6)

ここで、ツォンカパが、批判対象である〝第三説〟について、〝前に説明したように〟否定対象の確

認を誤っていると述べたのは、具体的には、〔9〕に提示された反論に対する批判、つまり、Ⅱ—1の「否定対象の確認が過大なる〔他宗の〕批判」を指していることは、最早明らかであろう。すなわち、〝中観派には、いかなる主張も無い〟と説く説と、〝中観派は、無自性・空を説くのみで、縁起の設定は、中観派自身の立場においてはなしえず、中観派以外の他者の立場においてのみ可能である〟と述べる説は、基本的には同じ一つの説、つまり、「離辺中観説」の二つの現われに他ならないのである。それ故、右の〔18〕においても、その末尾の傍点を付した部分に、ツォンカパの「離辺中観説」批判の基礎をなす〝中観派は、〔自己自身の立場から〕無自性なものが縁起する、と主張する〟〔＝ツォンカパのいわゆる「中観派の不共の勝法」〕という見解が示されるのである。

「離辺中観説」というものが、何故に上記の二つの説となって現われうるかというその論理的理由を説明することは、決して困難なことではない。「離辺中観説」の中核をなすのは、勝義の真実、または真の実在は、完全に不可説であり、一切の言語表現を超えているという観念である。この立場に立てば、いかなる主張や判断も、すべて分別、執着として否定し去られなければならない。従って、中観派自身は、いかなる肯定的主張ももたず、チャンドラキールティの言葉を用いれば、〝ただ他者の主張を否定するのみ〟(paraprati-jñāpratiṣedhamātra)[27]ということになる。このように中観派は、否定(dgag pa, pratiṣedha)のみをなし、肯定(sgrub pa, vidhi)をなさないから、肯定を質とする縁起の設定は、中観派自身の立場においては不可能であり、中観派にとって他者であるいわゆる〝世間〔の人々〕〟(loka)の立場においてなされる、とされるのである。以上の論述によって、「毘鉢舎那章」のテーマ全体を決定するほどの重要性をもつと思われる〔9〕に提示された反論を、「離辺中観説」と規定することが可能であり、またそのように規定しなければならないことが、知られたであろう。

五　離辺中観説の個別的批判

さて、(9)に反論として提示された「離辺中観説」は、右にその一部を示した〃総括的批判〃の後、ツォンカパによる〃個別的批判〃を受けることになる。それは、「(反論者によって)述べられた諸の批判によって、(中観派の不共の勝法が)論破されえないという説示」という項目下において(LR, 363a4-386a6)、(一)「正理による考察に耐えるか耐えないかを想定して否定したことによって、論破されえないこと」、(二)「量によって成立するかしないかを想定して否定したことによって、論破されえないこと」、(三)「四句の生であるかないかを想定して否定したことによって、論破されえないこと」、(四)「有・無等の四句(四辺)の否定が、批判として妥当しないという説示」という四項に分けられて、なされる。すでに若干述べたように、この四項は、(9)の反論に示された「離辺中観説」の諸要素を、批判の対象としており、その対応関係を示せば、〃(一)→(c)(a)、(二)→(d)、(三)→(e)、(四)→(b)〃となる。ここでは、四項のそれぞれにおけるツォンカパの批判の要点を示し、ツォンカパの中観思想の様々の基本的主張が、すべて「離辺中観説」に対する批判を中心に構想されていることを、示したいと思う。

(一)　まず(9)の(c)と(a)において、反論者は、縁起的存在である〃一切法〃または〃生起等〃について、(i)それが正理による考察に耐えるならば、実有となり、(ii)考察に耐えないなら、その存在が否定される、と論じたのであるが、これに対するツォンカパの答えは、基本的には、縁起的存在である言説有(世俗有)は、正理による考察には耐えないが、しかしその存在は否定されない、というものである。すなわち、ツォンカパは言う。

〔19〕それ故、〔正理によって〕色等において自体成立(自体によって成立している rang gi ngo bos grub pa)の生滅の有無を探求する(btsal ba)のであって、その正理によって、単なる生滅(skye 'gag tsam)を探求するのではない。……そのような正理によって考察し、探求したときに、〔自体成立の〕生起等が、少しも得られないこと(ma rnyed pa)を「考察に耐えない」と言うが、その正理によって、〔自体成立の生起等が〕得られないことだけによって、否定されるのではなく、〔自体成立の生起等が〕有るならば、その正理によって、成立する筈であるにもかかわらず('grub dgos pa las)、それによって成立しない(ma grub)ので、〔自体成立の生起等が〕否定されるのである。

色等の生滅の方は、言説的知(tha snyad pa'i shes pa)によって成立しているのであって、それらは有るけれども、正理知によって成立しているものではないので、それ〔＝正理知〕によって得られないことによって、それら〔＝色等の生滅〕が、どうして否定されようか。例えば、眼識によって、声が得られなくても、それによって、否定されないようなものである。故に、生滅等が、自体成立、または実義成立(実義として成立している de kho nar grub)であるならば、その正理によって、それは得られる筈である(rnyed dgos)……。〔しかるに〕そのようなもの〔＝正理〕によって、〔自体成立または実義成立の〕生起等は得られないので、自体成立または実義成立の生滅等は否定される。何となれば、〔生起等が〕自体成立ならば、それ〔＝正理〕によって得られる筈であるのに得られない(rnyed dgos pa las ma rnyed pa)からである。(LR, 363b5-364a4)

かなり長文の引用となったが、ここに示されたツォンカパの議論は、数ある彼の論証の中でも、知的興奮をさそういかにもツォンカパらしいものといえよう。彼はここで〝生滅〟を、〝単なる生滅〟、すなわち言説有(世俗有)としての生滅と、〝自体成立の生滅〟または〝実義成立の生滅〟、つまり、実体視さ

れた有自性的な生滅との二つに分け、正理(または正理知)は、後者のみを探求するから、正理によって得られなくても、前者は否定されないとしている。ツォンカパによれば、二種の生滅は、ともに正理によって得られないが、得られないことによって否定されるのは、後者、つまり、有自性的な生滅のみであるという。ここに明らかにツォンカパは、ダルマキールティ論理学の〝知覚可能なものの非認得〟(dṛśyānupalabdhi)という〝無〟(abhāva)の理論を用いている。すなわち、有自性的な実体視された生滅は、正理によって、〝得られる筈であるのにかかわらず得られない〟、つまり、その認識対象としていわばその認識範囲内にその存在が想定されるにもかかわらず、認識されないので、初めてその存在が否定される、というのである。

このツォンカパの議論が興味深いのは、単に右にのべたような意味からばかりではない。というのも、ここに、かつて私がツォンカパ独自の中観思想と規定した「自立派は、言説として自相によって成立している法を承認するが、帰謬派はそれさえも認めない」という説の淵源を認めることができると思うからである。かつての論文において私は、このツォンカパ説(「学説B」)と、彼の「離辺中観説」批判(「学説A」)との間の内的論理的関係を見きわめることができなかった[28]。しかし、右の議論はこの関係を示唆しているように思われる。すなわち、結論的に言えば、「縁起説」を擁護し、〝撥無因果〟を否定する「離辺中観説」批判(「学説A」)を根本的な動機として、〝言説無自性〟を説く「学説B」が生みだされたと考えられる。すなわち、「学説B」は、〝帰謬派が言説有を無自性(無自相)であると認める〟と、説くものであるが、ツォンカパが何等限定を付することなく、単に〝中観派〟というとき、それは〝帰謬派〟を意味するから、これは、〝中観派は、言説有を無自性であると認める〟というに等しい。では何故、中観派にとって、言説有は無自性でなければならないのか。もしそれが有自性なものであり、実体

的なものであるとすれば、それは、正理による考察の対象領域に想定されるものとして、〃得られないことによって〃、その存在が否定されてしまうからである。しかるに、言説有たる諸法が否定されるなら、ツォンカパがその擁護と確立を目指している縁起と因果が否定されてしまう。それ故、縁起を擁護し、因果を設定するためには、ツォンカパはどうしても、言説有の領域から、正理によって否定される〃自性〃を排除し、それによって、言説有を、正理による否定の危険から護る必要があったのである。こうして彼は、言説有を非実体的な〃無自性〃と規定することによって、却ってそれを肯定的に確立しえたのである。従って、縁起を擁護する「離辺中観説」批判を動機として、ツォンカパの〃言説無自性〃の立場が生み出されたと言えるであろう。

(二) 〔9〕の(d)において提出された〃生起等は量によって成立しているのかいないのか。成立しているなら、その量とは、実義を観ずる智か、言説的な眼識等か云々〃という反論に対して、ツォンカパは、次のように答えている。

〔20〕色等を承認するのは、量によって成立していないと主張するのではなく、量によって成立している〔と主張する〕のである。(LR, 368a1)

〔21〕色声等を設定する慧は、〔内外の迷乱の因によって〕害されることのない(gnod pa med pa)眼等の六つの知であるから、これら〔＝六識〕によって成立している対象は、言説において有るから、正理によって否定されず、(LR, 379b4)

すなわち、〃色等の言説有は、言説的な知という量によって、成立し、設定される〃というのである。[29] 〔9〕に提示された反論においては、〃言説的な知は量とはなりえない〃ということが、経論の引用を典拠として説かれていたが、ツォンカパはそれを、〃感官知は自相に対して量である〃という論理家(rtog ge

pa)の主張を否定したものにすぎないとし(LR, 369a1-b1)、自らは次のように論じるのである。

〔22〕諸の感官知に、色声等の五境は、自相によって成立していない〔＝無自相〕にもかかわらず、自相として顕現するので、それら〔＝感官知〕は、自相に対して量ではない、といわれる。(LR, 369b4-5)

〔23〕感官知に、色声等は、自相によって成立しているものとして顕現するが、顕現している通りの自相は言説においても無いので、この師〔＝チャンドラキールティ〕は、言説においても、これら〔＝感官知〕は迷乱('khrul pa)であると主張するのである。そうであるけれども、諸の感官知は、言説において色声等の諸境を設定する量として不適切であることはない。(LR, 374a4-6)

ここにまず、「色等が感官知に自相(自相によって成立しているもの)として顕現する」というツォンカパの中観思想を支える基本的理解の一つが示されることに注意したい。この理解は、〃言説無自性(無自相)〃という彼の基本的主張と論理的連関をもって成り立っており、これに依存してツォンカパは、無自相なる色等が感官知に自相として顕現するので、感官知は、自相に対しては、量ではないが、無自相なる色等に対しては、それを設定する量たりうる、と論じているのである。

ここで、ツォンカパは、〃色等(言説有)は、言説的な知という量によって設定される〃と説いているが、この主張は、彼の「離辺中観説」批判とどのような関係をもつのであろうか。それを示すのが、すでに見た〃帰謬と自立の意味の確認〃に関する他宗のうちの〃第三説〃――これをすでに「離辺中観説」と規定したのであるが――に対するツォンカパの批判に見られる次のような論述であろう。

〔24〕〔『入中論』に「果あるが故に、これらは、無いけれども、〃有る〃と」〕「世間の立場(観点)に立って('jig rten ngor byas)」〔「私は説く」〕(六―八一)〕というのは、自宗(rang lugs)ではない他者の立場(gzhan ngo)において、と言うのではなく、害されることのない言説的知をいうのである。諸の

世俗的な対象が有ると設定することはすべて、それ〔＝言説的知〕の立場(観点)において設定しなければならないからであり、また中観派自身の〔心〕相続にも、言説を設定するそれらの量は有るからである。(LR, 413a1-2)

ここで反論者は、言説の設定は、中観派自身の立場(自宗)においては、不可能であり、他者、特に〝世間〟の立場においてなされると論じるのに対し、ツォンカパは、言説を設定する言説的知は、中観派自身の心の中にも有るから、中観派は、自宗において、言説の設定をなしうるとして、「離辺中観説」を批判しているのである。従って、〝色等(言説有)は、言説的知という量によって成立し、設定される〟という理論が、「離辺中観説」批判として機能することが理解されたであろう。

(三) (9)の(e)において、反論者は『入中論』の偈(六―三六)を典拠として、〝生起は、世俗(言説)においても、認められない〟という〝世俗不生論〟を展開して、因果を否定するのに対し、ツォンカパは、その偈の意味を、次のように説明している。

〔25〕これは、実体(rdzas)として成立している、または自相によって成立している生起を承認するなら、〔それは〕言説においても、それらの正理によって否定されると説いているのであって、単なる生起(skye ba tsam)を否定するものでは、全くない。(LR, 381a3-4)

つまり、〝有自性的な実体的生起は、勝義と世俗のいずれにおいても認められない〟というのが、その偈の趣旨であり、単なる世俗的な生起が、『入中論』において否定されたのではない、とするのである。このツォンカパの説明は、彼が典拠として示す次のような『入中論』の論述にもとづいており(LR, 381a5-b2)、『入中論』の論旨の理解としても、正確なものと考えられる。

〔26〕故に、自相によって生じることは、〔勝義・世俗の〕二真実のいずれにおいても、存在しないと、

〔汝等にとって〕望ましくなくても、承認すべきである。(30)

〔27〕石女(うまずめ)の子が、自己の本性によって生じることは、実義(勝義)においても無く、世間(世俗)においても無いように、これら一切の事物は、自性によって、世間と実義において生じない。(六―一一)

私はすでに、かつて私がツォンカパ独自の中観思想と規定した〝帰謬派は言説無自性(無自相)を説く〟という「学説B」が、縁起を擁護する彼の「離辺中観説」批判(「学説A」)を動機として生みだされたと述べたが、それは直接的には右に見た議論に関連していると考えられる。すなわち、『入中論』で、〝有〟(または〝単なる生起〟)と〝有自性〟(または〝有自性的生起〟)を混同して、「諸法が、勝義において無いなら、世俗においても無くなってしまう。〔故に、諸法は、勝義において、有る〕」(『入中論』〔六―一〇七〕取意)という「世俗不生論」を説いた反論者――これを私は唯識派と見なしたが――に対して、チャンドラキールティが、〝有〟と〝有自性〟を明確に区別することによって批判を述べた(31)意義を正確に理解したツォンカパは、同じく〝有〟と〝有自性〟を混同して、「自性を否定する正理によって、生起は世俗においても否定される」と説く「離辺中観説」を、〝有〟と〝有自性〟を区別する〝言説無自性〟の立場(「学説B」)を導くことによって、批判したのである。

㈣ 〔9〕の(b)において、〝有・無等の四句(四辺)がすべて否定される〟という明瞭な「離辺中観説」が説かれている。これに対して、ツォンカパは、中観の諸論書に説かれる四句否定は、〝自体によって成立している〟有・無等の否定であると解釈すべきであると述べ(1LR. 382b5-383a1)、さらに続けて、「離辺中観説」に対する次のような評価を示している。

〔28〕そのような〔〝自体によって成立している〟という〕限定語を付することなく、四句を否定するなら

ば、〝有と無〟(第三句)を否定するときに、〝その両者(有・無)ではない〟と否定してから、また再び〝その両者ではないのでもない〟(第四句の否定)と否定するならば、主張(khas blangs)が直接に矛盾している(dngos su 'gal ba)のであるが、〝そうであっても、過失は無い〟と否認するならば、我々は、狂人(smyon pa)とともには論じ合えないのである。(LR, 383a1-3)

すなわち、ツォンカパは、矛盾律・排中律にもとづく論理的思考を否定する「離辺中観派」を〝狂人〟と断じ、自らの知的・論理主義的立場を明らかにしているのである。

(四)の論述は、すでに本論の導入部に示した記述(1)、すなわち、〝一切の分別を否定するなら、摩訶衍の説と等しくなる〟という「離辺中観説」批判を示す決定的文章によって、締め括られるのであるが、それはそのまま、Ⅱ—1の議論の結語、つまり、(9)に示された〝現在、中観の意味を説くと自認する大部分の者〟の見解に対するツォンカパの批判の結論となっているのである。それ故、(1)の文章は、『道次第広論』「毘鉢舎那章」全体の論旨の流れにおいても中心的な意義をもち、ツォンカパの中観思想の本質を明示するものと言えるであろう。

六　結論——ツォンカパの中観思想の思想的意義

ツォンカパの中観思想は、一切の分別(判断)や主張や言語表現をもっぱら否定すべきものと見る一般的な仏教理解、今日の我が国の仏教学界をも覆いつくしている実在論的仏教理解に対する根本的な批判を含んでいる。彼は、〝仏教には主張がある〟と明言した。これは、原始仏典の最古層ともいわれる『スッタニパータ』「アッタカヴァッガ」に示される、

〔29〕誰であれ、見解(diṭṭhi)を取りあげて論争し、「これだけが真実である」(idam eva saccam)と論じるもの、彼等に汝は語れ。「論争が生じても、ここに汝と対論するものはいない」と。(八三二)

という所説以来、仏教内部に巣くい、〝仏教〟そのもののように誤解されてきたジャイナ教的相対主義〔これはまた我論にもとづいている〕の流れを、根底から否定したものである。すなわち、彼は、無執着主義、相対主義を否定して、〝これだけが真実である〟とする絶対主義的仏教理解を打ち立てた。この点でツォンカパの思想は、仏教思想史上、全く独創的なものであったと言えるであろう。つまり、彼以外に、〝仏教に主張があるか否か〟という形で、自らの哲学的問題を設定できた思想家は、仏教史において、誰ひとりとしていなかったのである。言うまでもなく、〝仏教に主張がある筈はない〟という通念が自明なものとして、仏教史全体を覆っていたからである。

しかし、ツォンカパの仏教理解の致命的欠陥は、彼にとって、仏教の説く主張とは、常に〝無自性〟〝空〟であって、〝縁起〟ではなかったことに求められるであろう。彼の「離辺中観説」批判は、確かに、〝縁起(因果)の擁護〟を主要な動機としてなされたものであり、彼は〝縁起〟と〝無自性〟の調和、非矛盾性を、〝無自性なものが、縁起する〟という形で力説している。[32] しかし、厳密にツォンカパの所説を検討してみると、彼は、常に、〝縁起〟を〝無自性〟であることの〝理由〟(rgyu mtshan)であると見て、〝縁起の故に、無自性である〟と説き、従って、「何であれ縁起なるもの、それを空性と我々は言う」という『中論』(二四―一八)の所説と同じ立場に立っている。[33] また、彼によれば、〝縁起の実義〟は〝無自性〟であるとされ、〝無自性〟〝空〟こそが、〝縁起〟という理由から導かれる最終的帰結、真の正しい仏教的〝主張〟と見なされているのである。この点で、ツォンカパの仏教理解は、中観派的伝統を未だ完全に脱却できてはおらず、その中観思想は明らかに論理的矛盾をかかえこんでいると思われる

が、それについては、次の機会に明らかにすることにして、[34] 本稿における論述はこれでひとまず終ることにしたい。

（一九八九年四月一六日）

（1）如来蔵思想(dhātu-vāda)に対する私の批判は、拙著『縁起と空――如来蔵思想批判』(大蔵出版、一九八九年七月刊行予定)に示されているので、参照していただきたい。

（2）ツォンカパの伝記・生涯については、長尾雅人『西蔵仏教研究』岩波書店、一九五四年、三五―七〇頁、山口瑞鳳『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年、八五―八七頁、立川武蔵「トゥカン『善説水晶鏡』ゲルク派章の和訳(一)」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』春秋社、一九八六年、四三一―四五一頁、ツルティムケサン・小谷信千代『アーラヤ識とマナ識の研究――クンシ・カンテル』文栄堂、一九八六年、三―一八頁参照。

（3）拙稿「ツォンカパの中観思想について」『東洋学報』六二―三・四、一九八一年、一七四―二一一頁。

（4）同右、一七七―一八〇頁。

（5）拙稿「ツォンカパの自立論証批判」『チベットの仏教と社会』四九九頁参照。

（6）袴谷憲昭「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」『チベットの仏教と社会』二四六頁参照。

（7）拙稿「チベットの中観思想――特に「離辺中観」説を中心にして」『東洋学術研究』二一―二、一九八二年、一六一―一七八頁、同「sTag tshaṅ pa の Tsoṅ kha pa 批判について」『日本西蔵学会会報』二八、一九八二年、一一―一四頁参照。

（8）Lta ngan mun sel, vols. I-II, pub. by Champa Chogyol [Tibet House], New Delhi 1969.

（9）ツォンカパとゲルク派に関する思想的研究として、さらに次の論文を挙げておきたい。木村誠司「チベットにおける論理学の位置付け」『チベットの仏教と社会』三六五―四〇一頁、同「初期ゲルク派の聖典観について」『駒沢大学仏教学部論集』一八、一九八七年、五一八―五〇七頁、四津谷孝道「Lam rim に於ける二諦設定の一側面」『仏教学』一九、一九八五年、一〇四―一七九頁。木村氏は、初期ゲルク派の論理学重視の問題を究明し、四津谷氏は『道次第広論』の中観思想を扱っている。また、山口瑞鳳博士の前掲書(二八四―三〇〇頁)には、ツォンカパの中観思想に関する鋭利な考察が詳細に示されている。なお、日本に限ら

ず世界のツォンカパ研究の今日に至るまでの歴史を振り返って見るとき、第一に挙げるべき最も重要な学問的労作は、依然として長尾博士の『西蔵仏教研究』であることを、ここで確認しておきたい。ここに博士は、ツォンカパの主著『菩提道次第広論』「毘鉢舎那章」の綿密な和訳と註記によって、ツォンカパ哲学の核心を示された。その和訳を注意深く読めば、ツォンカパ哲学の独創的な性格が、自ずから明らかになる筈である。

(10) 原文は、"rang bzhin rnam par bcad pa tsam gyis" となっているので、註(3)の拙稿(一七七頁)に示したかつての私訳「自性を排除するのみの」は、不当であり、訂正したい。ただし、この訂正によっても、この一節に関する私の思想的理解に変化はない。

(11) 〃無分別〃〃無分別智〃を尊重する考え方は、仏教思想史において決して古い起源をもつものではない。それは、論理的に見ても、如来蔵思想(dhātu-vāda)という原因なしには仏教内に生じなかったと思われる。この点について、前掲拙著、二三九―二四七頁参照。

(12) ツォンカパが、〃無分別〃重視の一般的傾向とは逆に、〃現量〃(知覚)よりも〃比量〃(判断)を重視したことが、次の一文に端的に示されている。「このように、〃蘊は無常である〃等として把える分別は、顕現の対象(snang yul)に対しては迷乱('khrul)しているが、判断(nges pa)の認識内容('dzin stangs)に関して、量による拒斥(tshad ma'i gnod pa)は無いから、〃不顚倒〃とか〃不迷乱〃とか言われるが、一方、感官知の方は、顕現の対象(=自相)に対して迷乱し、不迷乱な部分は他にも〔全く〕無いので、〔決して〕〃不迷乱〃とは言われないのである」(LR, 378b6-379a1)。つまり、ツォンカパは、〃現量〃は全面的に迷乱(不正)であるのに対し、〃比量〃(判断)には正しいものもあるとして、〃比量〃の優位を語っている。このように明瞭に、〃現量〃に対する〃比量〃や〃分別〃の優位を説いた思想家は、仏教思想史上、彼を措いて他に皆無であったように思われる。なお、袴谷憲昭氏は、木村誠司氏の所論に依存して、ツォンカパが〃現量〃に対する〃比量〃の優位を説いたという理解を、すでに明らかにされている。袴谷憲昭「批判としての学問」『駒沢大学仏教学部論集』一八、一九八七年、四〇三頁参照。

(13) 摩訶衍の思想については、山口博士前掲書、二〇七―二一七頁参照。

(14) 以下「離辺中観説」に関する説明は、主として註(7)の第一の拙稿にもとづいている。

(15) 註(3)の拙稿二〇六頁に示された「結論の二」参照。

(16) 北京版、六〇七五番に『翻訳官ガワンによる駁論文に対する答書』(タシルンポ版、kha, 170a3-186a4)なる重要な文献があり、そこでツォンカパは、彼に対するガワンからの批判をまず提示して、後に批判している。ガワンからの批判は、多くの論点にわたるが、彼は次のように、明らかな「離辺中観説」を説いて、ツォンカパに回答を迫っている。「外と内に顕現する縁起がすべて顕現しているままに、縁起・因果は欺かないもの(bsu ba med, avisaṃvādaka)であるけれども、本来自性を離れているから、四辺(mtha' bzhi)等の一切の戯論から脱している。〃これである〃とか〃これでない〃とかの分別の境ではなく、言葉によって述べることもできず、証因と比喩によって表示することもできない物の真相(gshis lugs)を、慧の辺が滅した界(dbyings)として(私が)理解しますならば、理解の内容が対象と一致しているかいないかをお考えになって、願わくば、批判をお説き下さるようお願いします」(タシルンポ版、173a4-b1)。これに対してツォンカパは次のように答えている。「中観と論理学の微細な正理の否定と肯定の仕方を決定的に認識せずに、微細な要処を判断するチベットの多くの人々は、自相によって成立している自性が無いことを無であると見なし、それを理由として、〃有るならば、真実として有る筈だ〃と同一視して、ある種の人々(x)は、〃無自性であるので、善悪の業から楽苦が生じる等の因果と束縛・解脱(bcings grol)等は、いずれも、中観においては(dbu ma la)、不可能である〃と語り、ある種の人々(y)は、〃世俗的なものは、その通りであるけれども、それとは異なったもの(勝義の真実)の方は、真実として成立している(bden par grub)〃と語るが、両方とも、中観派の宗(lugs)から逸脱している。何となれば、空なるものが縁起として現われるというナーガールジュナの宗から逸脱しているからであり、それらは順次に断辺と常辺の両者の淵に落ちるからである」(同、173b1-5)。ここで、(x)の所説が「離辺中観説」であることは明らかであるが、(y)のそれは、基本的には、コラムパのいう「常辺中観説」と変らず、チョナン派的如来蔵思想的な中観理解を指すのではないかと思われる。これらの二つの所説は、後に本論で見る『道次第広論』「毘鉢舎那章」中の「実義の決択そのもの」という議論のうちのAのⅡ—1とⅡ—2で順次に批判される所説と、基本的には同じであろう。なお、右のツォンカパの文章中傍点を付した「中観においては」とは、〃中観派自身の立場(自宗)においては〃という意味である。

(17) 北京版、六〇六六番に『大尊者レンダワ師に贈る書』(タシルンポ版、kha, 73b1-80b1)なるものがあり、

その中でツォンカパは、〝因果の設定は、他者の立場においてでなく、自宗において可能である〟として「離辺中観説」批判を説いている(73b5-74a4)が、その説き方は、「離辺中観説」を批判する者に対するものとは思えない。

(18) 拙稿「(書評)御牧克己著『*Blo gsal grub mtha'*』」『東洋学術研究』二二―一、一九八三年、二四三頁参照。

(19) Cf. H. V. Guenther, Jewel Ornament of Liberation, London 1959, pp. 211-212.

(20) 拙稿「空」本講座第九巻『インド仏教2』一九八八年、二三五―二三七頁参照。

(21) Ⅱ―2で批判されるのは、すでに註(16)で示したように、ツォンカパ自身が〝常辺に落ちるもの〟と規定するように、〝勝義の真実〟をいわば「真の実在」と考える「常辺中観説」であり、この説は、〝勝義の真実〟を〝自立的に成立するもの〟(rang dbang du grub pa)と説くものとして、LR(kha, 390b1-3)に示されている。

(22) Cf. Prasannapadā (Bibliotheca Buddhica IV), p. 26, l. 2-p. 28, l. 4.

(23) 「他の二五章」とは、全二七章中、第二四章と第二六章を除いたものと解しておきたい。なお、第二六章に対するツォンカパの評価については、前註(20)の拙稿、二三五頁参照。

(24) 山口博士、前掲書(二八七頁)に訳出され、考察がなされている。

(25) 以下に述べるように、私が唯識派の主張と見なす〝世俗不生論〟の起源をこの論難に認めることが、論理的には可能である。勿論、その場合、〝世俗不生論〟は、歴史的には唯識派の主張とはいえなくなり、唯識派をも含めた実在論者の説ということになろう。

(26) Prasannapadā, p. 16, l. 2.

(27) Prasannapadā, p. 24, l. 5.

(28) 前註(3)の拙稿、一七七―一九〇頁参照。

(29) 言説有を設定する認識(量)に関するツォンカパの議論については、拙稿「ツォンカパの中観思想に関する考察」『日本西蔵学会会報』三〇、一九八四年、四―五頁参照。

(30) Madhyamakāvatārabhāsya (Bibliotheca Buddhica IX), p. 123, ll. 1-3.

(31) 〝世俗不生論〟と、それに対する中観派の批判については、拙稿「Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について」『駒沢大学仏教学部論集』一五、一九八四年、四一八―三八五頁、同「チャンドラキールティの論理

学」『駒沢大学仏教学部研究紀要』四三、一九八五年、一七二―一六九頁参照。

(32) ツォンカパは、前註(16)に示したガワンに対する答書でも、「空なるものが縁起として現われる」(stong pa rten 'brel du 'char ba)というのが、ナーガールジュナの立場であると説いている。

(33) Cf. LR, 351a3-4, a6-b1, 353a3, 361a3, 362a1-2.

(34) 本稿のいわば続編となる論文を、「ツォンカパと離辺中観説」として『駒沢大学仏教学部論集』二〇、一九八九年(一〇月刊行予定)に掲載の予定。

7 ニンマ派と中国禅

平松敏雄

チベット仏教はランダルマ王(八〇九―八四三)の破仏とそれに続く吐蕃王朝の崩壊を間にはさんで、前期弘通期と後期弘通期に分かれる。前期弘通期にできた宗派が古密呪派(rNiṅ ma pa)で、チベット発音を用いて、ニンマ派と呼ばれる。ニンマとは「古」あるいは「旧」を意味する。後期弘通期にできた宗派は新密呪派(gsar ma pa)である。カギュ派、サキャ派、カダム派、ゲルク派はすべて新密呪派に属する。

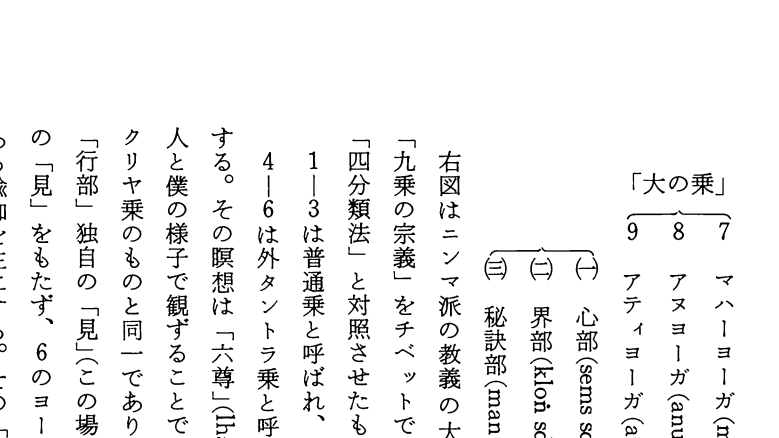
一　ニンマ派の教法

ニンマ派の教法は、「九乗の宗義」にまとめられる。九乗とは次の様なものである。

〈ニンマ派〉　　〈新密呪派〉

「小の乗」
1　声聞乗
2　独覚乗
3　菩薩乗

「中の乗」
4　クリヤ(kriya)乗　←→1　所作(kriyā)部
5　ウパヤ(upaya あるいは caryā)乗←→2　行(caryā あるいは ubhayā)部
6　ヨーガ(yoga)乗　←→3　瑜伽(yoga)部



右図はニンマ派の教義の大成者ロンチェンパ(一三〇八―六三)の『七蔵』(1)(mDzod bdun)に記される「九乗の宗義」をチベットで最も権威のある新密咒派のプトゥン(一二九〇―一三六四)のタントラの「四分類法」と対照させたものである。

1―3は普通乗と呼ばれ、密教でなく、顕教である。宣説者は化身の釈迦牟尼である。

4―6は外タントラ乗と呼ばれ、宣説者は報身の金剛薩埵(さった)とされる。4のクリヤ乗は「所作」を主にする。その瞑想は「六尊」(lha)を観ずること(新密咒派のものと内容は異なる)と、自己と智慧薩埵を主人と僕の様子で観ずることである。5のウパヤ乗は、「見」は6のヨーガ乗のものと同一、「行」は4のクリヤ乗のものと同一であり、自己と智慧薩埵を兄弟か友の様子で観ずる。新密咒派の「行部」では、「行部」独自の「見」(この場合は、密教の「観想」の意味)をもつが、ニンマ派のウパヤ乗では、独自の「見」をもたず、6のヨーガ乗の「見」(後述)を借用することが特徴である。6のヨーガ乗は「見」である瑜伽を主にする。その「見」とは、「五現覚」と「四印」によるものである。これら外タントラ乗は新密咒派のものと差異もあるが、共通部分も多い。

7—9は内タントラ乗と呼ばれる。宣説者は法身の普賢(Kun tu bzaṅ po)である。これら内タントラ乗は上述の外タントラ乗に比べて、「行」「修」「見」の点ですぐれているといわれる。それら優越点を表にして示そう。

	〈外タントラ乗〉	〈内タントラ乗〉
「行」	「洗浄」(khrus)「清浄」(gtsaṅ sbra)「三つの白いもの」(2)(dkar gsum)「斎戒」などを行じる	「五肉」(ṅa lṅa)「五甘露」(bdud rtsi lṅa)「明妃」(rig ma)に依ることが出来て、取・捨、浄・汚が無い
「修」	「尊顔」(lha shal)を瑜伽で修さない	「尊顔」を瑜伽で修する
「見」	「諦」(bden pa)を各別とする	「諦」を無別とする

ニンマ派の内タントラ三乗は、先に挙げた図表の如く、一応、新密咒派の無上瑜伽部の父・母・不二タントラに配されるが、その内容は同じではない。後述する如く新密咒派の母タントラの経典がニンマ派のマハーヨーガ乗に含められたりする。新密咒派の不二タントラは『時輪』であるが、ニンマ派ではゾクチェン(rdzogs chen)関係の諸経典である。アヌヨーガ乗にもニンマ派特有の経典が含まれる。

内タントラ三乗間の差異を知るために、『七蔵』で記されているそれら三乗の特徴を次ページに示そう。

『七蔵』による限り、7・8・9は順次に「瞋(いかり)」「貪」「痴」を除くためのものであることが分かる。

内タントラ乗の内容をもう少し詳しく説明しよう。7—9の系統は所依の教誡名や法類によって、順次に「幻」(sgyu)「経」(mdo)「心」(sems)系(3)とも呼ばれる。

7のマハーヨーガはチベット訳されて「大瑜伽」(rnal ḥbyor chen po)と呼ばれることもある。この乗

	〈「乗」〉	〈その「乗」を説く対象者〉	〈「乗」のタントラの性質〉
7	マハーヨーガ乗	「瞋」が有力で「妄分別」が多い者	顕現である「方便」(thabs)、生起次第を自性とする父タントラ
8	アヌヨーガ乗	「貪」が有力で「心」(sems)が存することに喜ぶ者	「空」なる真実性の究竟次第を自性とする「般若」(ges rab)の母タントラ
9	アティヨーガ乗	「痴」が有力で「努力」(bya rtsal)を有する者	不二の自性のアティヨーガ

は所依とする法類によって、「タントラ部」(rgyud sde)と「修部」(sgrub sde)の二つに細分される。「タントラ部」は「幻化網」[4](sgyu hphrul drwa ba)の法類である。「幻化網」は無上瑜伽部に属するが、瑜伽部の『真実摂経』から無上瑜伽部の『秘密集会』へと発展する途上にあるタントラの法類である。7の「タントラ部」には『秘密集会』も含むが、新密咒派では瑜伽部に属する『吉祥最勝本初』も含む。さらには、新密咒派では母タントラに属する『一切仏平等瑜伽タントラ』も含んで、新密咒派との差異は所依タントラの点から非常に大きい。

このようにプトゥンのタントラ分類からすると混淆したものを含んでいるが、ニンマの「幻化網」の法類に含まれる諸タントラは、大部分がインドで成立し、チベットに将来されて、翻訳されたものと思われる。

しかしながら、それらを所依とするニンマ派の「幻化網」の流儀には、インドの「幻化網」から逸脱した解釈に基づくものも、あらわれた。ニンマ派の「幻化網」には三流儀[5]ある。

(a)「スル流」(Zur lugs)——「共通のもの」(mthun moṅ pa)
(b)「ロン流」(Roṅ lugs)——「共通でないもの」(mthun moṅ ma yin pa)
(c)「ロンチェンパ流」(Kloṅ chen pa lugs)——「非常に共通でないもの」(ɕin tu mthun moṅ ma yin pa)

これらのうち、(a)は「スル系」[6]の「幻化網」であり、インド成立の純粋な密教「幻化網」の法類である。新密咒派と共通の「幻化網」解釈をするから、「共通のもの」と呼ばれる。(b)は一一世紀のロンソム[7](Roṅ zom)の始めた「ロン系」のもの。(c)はロンチェンパ[8]の始めたものである。(b)(c)はインド成立の「幻化網」の法類にニンマ派の中国禅の影響も含んだアティヨーガ乗ゾクチェン的解釈を加えたものである。(b)(c)と順次に新密咒派のものと差異が大きくなるために、「共通でない」「非常に共通でない」と呼称される。ロンチェンパは自ら学んだ「スル流」の『サンワニンポ』(gSaṅ ba sñiṅ po 北京 No. 455「幻化網」の中心タントラ)の註釈である『パルカプ』(Par khab)の流儀が不十分であり、ロンソムの流儀を正しいものとして、ゾクチェンの「秘訣部」(後述)と一致する『サンワニンポ』の註釈『チイコクウク』(sPyiḥi khog dbug)と『ギュキナムシェ』(rGyud kyi rnam bɕad)を作ったといわれる[9]。

次に、「修部」[10]について示そう。「修部」は「八教説」[11](bkaḥ brgyad)の法類である。「八教説」は「出世間の五部」(ḥjig rten las ḥdas paḥi sde lña)と「世間族の三部」(ḥjig rten paḥi rigs kyi sde gsum)に分かれる。前者は「五仏」と対応し、インド成立のものである。後者[12]はチベットの土俗神を取り入れたもので、チベットで作られたものと思われる。どちらも密教的なものであり、中国禅とは関係ない。

次に、8のアヌヨーガ乗[13]は「界」(dbyiṅs)と「智」(ye ɕes)の不二を体得するものである。現在の筆者の研究段階では中国禅との関わりの有・無、インド将来のものかどうかも断定し難いので、考察の対象

外とする。

二　アティヨーガ乗

9のアティヨーガ乗は、正式には「ゾクパチェンポ・アティヨーガ」(rdzogs pa chen po atiyoga)と呼ばれ、略してゾクチェン(rdzogs chen)とも呼ばれる。これはさらに「心部」「界部」「秘訣部」に細分される。これら三部は順に「セムチョク」(sems phyogs)「金剛橋派」(rdo rje zam pa)「ゾクチェンニンチク」(rdzogs chen snin tig)と呼ばれることもある。「金剛橋派」[14]は「界部」の教誡「金剛橋」からの呼称である。

「心・界部」と「秘訣部」では教義・実践に大きな差異があり、前者は前期弘通期に成立したものである。後者[15]は一部が前期弘通期に成立したとしても、その中心実践の教義と「部」としての成立は、後期弘通期と推測される。「秘訣部」を「部」としてまとめて、教義を大成したのがロンチェンパである。

1　ゾクチェン一般の教義

ゾクチェン一般の教義について示そう。一般的に仏教の教義は、「真理」そのものと、「真理」と「現象」の関係を説明するものである。「真理」をあらゆる相対と離れたものと把え、「現象」の他に形而上学的実体のような「真理」を設定しないことが、仏教思想の特徴であり、西洋思想と異なるところである。ゾクチェン教義はこの仏教思想に共通の特徴を錯視しながらも、受け継ごうとした。ゾクチェンの場合、相対と離れた「真理」は、「心性」(sems ñid)「菩提心」(byaṅ chub sems)「自生の智」(raṅ byuṅ

ye ges)「法性」(chos ñid)「根基」(gshi)「明知」(rig pa)という種々の名称で呼ばれ、それらはほとんど同義である。『一切宗義』[16]では「垢れ無き現時の明知、裸の輝きの空」[17](dri ma daṅ bral baḥi da ltaḥi rig pa gsal stoṅ ṅid pa)と名付け、この「真理」そのものを「ゾクパチェンポ」と呼んでいる。

上述した如く仏教一般と同じように、その「真理」と「現象」の関係もゾクチェンの教義内容になるので、それを示そう。『一切宗義』では、「ゾクパチェンポ」の言葉を定義して、輪廻・涅槃にまとめられる一切諸法が、この「空なる明知」(rig pa stoṅ pa)のうちに究竟している(rdzogs pa ゾクパ)故に、「ゾクパ」といわれ、それより以上の輪廻より解脱する優れた他の方法は無い故に、「チェンポ」(chen po 大)といわれる、と記す。

「ゾクチェン」とは訳せば、「大究竟」である。「究竟」とは「円満していること」「完成していること」である。何が究竟しているのかと言うと、『クンチェギェルポ』(Kun byed rgyal po 北京 No. 451〔「心部」の中心タントラ〕)に、「一に究竟している(rdzogs)。二に究竟している。一切に究竟している。」と記す。この言葉を『七蔵』の一つ『宗義の宝蔵』[18]では次の様に註釈する。

「一に究竟している」とは、「心」によってつくられたものについて究竟していることである。現象の諸法は「心」によってつくられたものであり、自性が無いので、「自生の智」の「状態」(ṅaṅ)から動いていないために、究竟している。

「二に究竟している」とは、「円満具足」(phun sum tshogs pa, saṁpatti)に関して究竟していることである。「自生の智」に三仏身(法身・報身・化身)が本来具足しているので、他から求める必要なく究竟しているのである。

「一切に究竟している」とは、「菩提心」について究竟していることである。一切諸法が「菩提心」

の「状態」に集まっており、その「状態」からのぼり(gar)、その「状態」に住することによって、その「菩提心」について究竟しているのである。

これら三つの「究竟」のうち、最初のものが最も重要である。これのみで、現象諸法は心によって作られたものであり自性が無いが、自性が無いままに「真理」であることを表わす。この無自性は、錯視された「無自性」の一種であり、中観哲学で説く仏教本来の「縁起・無自性」とは異なるものである。(19) 現象諸法が究竟しているとは、現象諸法がそのまま「真理」として円満であり、完成していることを意味する(ただし、「無自性」が錯視態であるから、この「真理」も、仏教的「真理」の一錯視態である)。後述するゾクチェン教義の「自らのぼる」(rań gar)「自ら解脱する」(rań grol)の二側面を、現象諸法の側から説明したものである。

二番目のものは、本覚思想を発展させた教義である。自己の清浄心に三仏身が本来具有していることを示すものである。

三番目のものは、後述する「自らのぼる」「自ら解脱する」の二側面を「真理」(＝「菩提心」)の側から説いたものである。一切諸法が「真理」の「位相」で「菩提心」に集まり、住し、「現象」の「位相」で「菩提心」から「のぼる」ことを示す。「真理」を意味する「菩提心」がすべての現象諸法を具足している故に欠けるものなく円満している、その状態では「菩提心」において現象諸法が「真理」の「位相」で自然成就(lhun grub)していることを説くものである。ここで説かれる「真理」も、仏教的「真理」の一錯視態に過ぎない。

次に、『七蔵』のうちの一つ『真如の宝蔵』(gNas lugs rin po cheḥi mdzod)では、ゾクチェン一般の教義を「四義」(don bshi)にまとめているので、それを示そう。

㈠「無なること」(med pa)

㈡「坦々たること」(phyal pa)

㈢「自然成就なること」(lhun grub)

㈣「独一なること」(gcig pu)

このうち㈠は、一切諸法に自性が無いことである。(i)「自生の心性」(ii)「境」(yul) (iii)「有境」(yul can)に自性が無いという三種が説かれる。ゾクチェンの「無自性」理解には、問題点が含まれる。[20] (i)の無自性も、ゾクチェンの「真理」が形而学的実体であることを遮せんとするものであるが、不十分に終り、その「実体的な無」という「実体性」が残されたままになっている。

㈡は、広がりが切れることと一方に偏することが無いこと(rgya chad phyogs lhuṅ med pa)と説かれる。それは三昧の無分別・無努力な瞑想状態を意味し、同時に、三昧状態における諸法のあり方も示す。「中断なく限りなく坦々たること」(bar med mñam pa chen po)、「広大無辺の漂い」(rgya yan)は、「坦々たること」の別の表現である。これらは実践に由来する仏教的な、諸法が法性のままにある状態の「真如」(tathatā)に似てはいるが、それの一錯視態である。ゾクチェンに、中観哲学の「空性」の「観」が無いことに由来する錯視態である。

㈢は、人為によってではなく、自然に成就していることである。これに三種が記される。

(i)「菩提心」は「本来から自然成就」(ye nas lhun grub)

(ii) 輪廻・涅槃は「化成が自然成就」(rol pa lhun grub)

(iii)「顕現・有」(snaṅ srid)は「自性が自然成就」(raṅ bshin lhun grub)

このうち(i)は、「菩提心」が人為によらずに自生(raṅ byuṅ)していることである。(ii)は「如意宝の如き

菩提心」がのぼることが、自然成就であることを意味する。一切諸法が「菩提心」からの「化成」(rol pa「遊戯」の訳も良い)になる。「輪廻の法」が「不浄な化成」(rol pa ma dag pa)であり、「涅槃の法」が「清浄な化成」(rol pa dag pa)である。「涅槃の法」には、他乗の「道」の「果」である「智」や「仏身」が含まれる。「輪廻の法」「涅槃の法」「菩提心」(＝「真理」)は、同一のものが悟りの段階の程度によって、異なる様相で顕われたものである。諸法以外に「真理」があるのではない。三者をレヴェルの点から言うと、「輪廻の法」と「涅槃の法」が同一レヴェルであり、その二者を超えたところに「真理」がある。これはゾクチェン教義の特徴である。(iii)は現象諸法が「菩提心」と同じく、「真理」の「位相」で自然成就していることである。(ii)は現象の「位相」におけるものであるが、(iii)は「真理」の「位相」におけるものである。「自性が自然成就」の「位相」の現象諸法は、「自性が自然成就」の「菩提心」に他ならない。「真如」は「空」でありつつ何らかの形で成立しているものである。「空」の存在面の積極的表現が、「自性が自然成就」である。ただし、これも仏教本来のものではなく一錯視態である。

(四)は、一切諸法が「独一なる自生の智」(raṅ byuṅ ye śes gcig pu)の「状態」に集まっていることである。一切諸法の根基である「独一なる明知」は多様に顕われても、独一なることより動いていない。その「根基」からのぼった輪廻・涅槃の一切諸法は「本来空」(ye stoṅ)であり、夢・幻・水月の如くである。それらは「空」として一つであり、その「本来空」である独一の状態が、「菩提心」の独一なることの「位相」である。注意するべきは、「独一なる明知」が流出論の根源的本体、形而上学的実体を意味しないことである。妄念によって「心」に諸法が顕われるが、その妄念が無くなり諸法が空ぜられた「心」が、「独一なる明知」であり、「法性」となった空なる「心」である。人間個々人にある「清浄心」と考えれば、理解し易い。

ゾクチェンの教義は、この「四義」に集約される。中観哲学から見れば、ゾクチェンの「空性」理解には、数々の問題点が含まれるが[21]、それについては、ここで、詳述できない。

ゾクチェン一般の教義として、次に、真理の三側面の教義がある。これは『宗義の宝蔵』では「秘訣部」の箇所で説くが、「心部」の『クンチェギェルポ』[22]で既に説かれているから、ゾクチェン一般の教義と考えてよいであろう。これは「真理」である「自生の智」を三側面に分けて、三仏身に結びつけて、説くものである。三側面を表にして示そう。

	〈真理の三側面〉	〈三側面の形容〉	〈仏身〉	〈譬え〉	〈空〉[24]
(あ)	本性(ño bo)	空(stoṅ pa)	法身	虚空の如し	「明知の空」(rig stoṅ)
(い)	自性(raṅ bshin)	輝(gsal ba)	報身	日・月の如し	「輝く空」(gsal stoṅ)
(う)	慈悲(thugs rje)	遍満(khyab ba)	化身	光明(ḥod zer)の如し	「顕われる空」(snaṅ stoṅ)

(あ)(い)はそれぞれ「本性が本来清浄」(ño bo ka dag)「自性が自然成就」とも言われ、既述した「四義」の㈠の(i)、㈢の(iii)と同義である。『一切宗義』[23]では、(あ)を「本初の真如、不生なる根基の空」(thog maḥi gnas lugs gshi skye ba med paḥi stoṅ pa)、(い)を「その空性の止滅する無き光彩」(stoṅ pa ñid deḥi mdaṅs ḥgags pa med pa)、(う)を「浄・不浄いずれにものぼるその力」(deḥi rtsal dag ma dag cir yaṅ ḥchar pa)と説明し、表の如く三種の「空」にも配している。

これらを中国禅、密教の教義と対応させると、次のようになる。

〈ゾクチェン〉　　〈中国禅(神会)〉　〈密教〉

(あ)「本性」―「本来清浄」　――「体」　――「般若・空」
(い)「自性」―「自性が自然成就」――「本用」
(う)「慈悲」―「化成が自然成就」――「応用」――「方便・悲」

このうち、「慈悲」はインド漸門派の影響によるものであろう。密教の「般若」「方便」は「本性」「慈悲」に対応する。宗密[25]が南宗禅の神会の教義の特徴とする「体」「本用」「応用」は、ゾクチェンの「本性」「自性」「慈悲」に対応する。特に、「用」を「本用」と「応用」と分けることは、ゾクチェンに近い。しかし、これのみによって、神会の教義がゾクチェンに影響を与えたというのは、性急に過ぎよう。ただ、教義が類似している、対応させることができると言えるのみである。

2　心・界部の教義

「心部」「界部」の教義は共通部分が多い。それらは「自らのぼる」「自ら解脱する」の二側面にまとめられる。「自らのぼる」とは、「自生の智」から諸法が様々に自らのぼることである。『華厳経』「十地品」の「唯心論」と「性起品」の「性起」説に由来するものと思われる。「唯心論」は「十地品」第六地の「この三界に属するものは、すべてこの心のみなるものである」という「唯心偈」に依る教義である。「唯心偈」の解釈にも三種ある[26]。第一のもの、「妄心」による解釈とは、「心」を「妄心」(＝貪欲心)とし、それが現象諸法をつくり出し、現象そのものは自性無く、幻の如きものとする。これが「唯心偈」の本来的な意味である。第二のもの、「唯心偈」の「真心」による解釈は、「性起」説と結び付いて、真性随縁や密教の「生起次第」のような教義になる。第三の解釈は「自ら解脱する」側面と結び付くもの

で、諸法が「法界」で自然成就していることを表わす。「諸法」＝「法性」＝「心」の状態である。「四義」で言えば、「自性が自然成就」の「位相」である。ゾクチェンの「自らのぼる」の側面は「唯心偈」の三解釈をともに含むが、第一の解釈を根本とし、第三の解釈も含むところに、密教の「生起次第」と差異がある。

「自ら解脱する」側面とは、自らのぼった諸法がそのまま「自ら解脱して」いて、「真理」(＝「自生の智」)に他ならないという側面である。この側面では現象諸法は否定されず、悟りによって「無明」「煩悩」もそのまま「真理」となる。この側面は二つの教義を持つ。第一の教義は、「化成」した諸法が「勝義空」に消入し、真如へ帰一するという真性随縁の反対方向の教義、密教の「究竟次第」と教義的に一致するもの。第二の教義は、自ら解脱した諸法が、法界で成就していることであり、上述の「唯心偈」の第三解釈と結び付くものである。ゾクチェンの「自ら解脱する」側面はこれら二教義とも有するが、第二の教義を含むことで、密教の「究竟次第」と異なる。この側面は中国禅の影響によるものであろう。「見」のみによって現象諸法をそのまま「真理」とすることは、中国禅の主張に他ならない。

これら二側面はいずれも先述の「四義」に当てはめることができる。(27)

「心部」「界部」はいずれもこの二側面の教義を持っている。「界部」に特徴的な「光明」(28)の禅定を除けば、両部にそれ程差異は無い。両部の差異は単にこの両側面の教義の強調点のみにある。「心部」は「自らのぼる」側面を強調し、「界部」は「自ら解脱する」側面を強調する。(29)このように「心部」「界部」の教義が類似しているのは、ゾクチェン一般に共通の教義を、後世に密教の「生起次第」と「究竟次第」に合わせて分類整理したためと考えられる。

3　中国禅の影響

以上のようなゾクチェン一般、及び「心・界部」の教義は、西洋思想の流出論ではないが、その「仏教」理解には、種々の問題点がある。[30] 教義面でも問題はあるが、他宗派からの批判が最も集中したのは、ゾクチェン(この場合「心・界部」のみ)の「修」である。到達する「真理」(tathatā)の内容差異(正統インド仏教諸派間にも、かなりの差異がある)を考慮外にすれば、諸法をそのまま「真理」と見ることは、仏教一般に共通である。しかし、それは悟りの結果から見た場合に言われることであり、悟り以前では煩悩は煩悩とされ、それを除くために「修」の努力をする。凡夫はそのままでは仏になれない。仏になるためには、「妄」から「真」への「修」の努力が必要である。

ゾクチェンではその他宗派の「修」を分別や能取・所取があるから迷乱であり、「真理」と一致しないと説く。迷乱である「妄」の「修」によっては、「真」に到達できないとして、他宗派の「修」を否定する。

つまり、現象諸法を迷乱と見ることと、悟りの後、現象をそのまま「真理」と見ることは、他宗派とゾクチェンは同じである(ただし、ゾクチェンの「真理」は、仏教的「真理」の一錯視態に過ぎない[31])が、「真理」に到るための「道」が異なる。迷乱を除くために努力するか、迷乱をそのまま「真理」と頓悟するかである。

この「修」の面から、ゾクチェン成立時の中国禅の影響が明瞭に見てとれる。「界部」の「光明」の禅定以外、ゾクチェン「心・界部」の「修」は、教観一致のものであり、「修」は「見」に他ならない。「見」のみによって正覚し、頓悟・無努力を主張する。密教のように観想に「尊」(lha)を用いない。悟

りに到るまでの「基・道・果」(gshi lam ḥbras bu)を設定しない。灌頂を説かない。この四点でゾクチェンの実践が中国禅系であることは、間違いないと思われる。

それに加えて、敦煌文献 Pelliot 116 に中国禅師の名が列挙されてあり、それと同一起源を思わせる記述が、ニンマ派の論書である『五部実録』と『サムテンミクドゥン』[32](bSam gtan mig sgron)にも記される。上記の「自らのぼる」「自ら解脱する」の二側面も、中国禅由来のものと思われるから、ゾクチェンに対する中国禅の影響を否定することはできない。

中国禅のうち、どの宗派が最も影響を与えたのかは、現在の段階では確定できない。煩悩あるいは客塵を否定しないでそのまま「真理」とすること、「修」を否定し、頓悟・無努力を説くことは、北宗禅よりも南宗禅に近い。Pelliot 116 には南宗禅の禅師も記されているから、南宗禅のチベットへの伝播は否定できない。しかし、このことからただちに、ゾクチェンが南宗禅の影響のみによって成立したとは断定できない。チベットでは「頓門派」という大きな範疇内に北宗禅も南宗禅も含まれ、両者の差異は中国本土における程は、チベット人に意識されなかったと言われるからである。チベットでのインド仏教確立の原因となる「サムイェの宗論」(七九四年)を引き起したマカエン禅師以来の「頓門派」という基盤の上で、特に、無努力・頓悟に急進的な南宗禅がゾクチェン成立に強い影響を及ぼした可能性があると言えるのみである。

このように、ゾクチェン(「心・界部」)には中国禅の深い影響が見てとれるが、密教の影響が皆無というわけではない。それについては後述する。

4　秘訣部の教法

「秘訣部」の教法のうち教義に関しては、唯識派と密教の影響が著しい。唯識[33]の影響は「心・界部」の初期からあったものと思われるが、詳細に見られるのは、『七蔵』では「秘訣部」の部分である。如来蔵思想に欠けている現象世界の説明のために唯識教義を借りたのである。ゾクチェン(特に、ロンチェンパ)では『楞伽経』[34]の唯識教義を用いたため、実質上の第七識を欠くという特異な八識説になっている。その他、「妄」を「真」と頓悟するのみであり、「真」「妄」間に差異を設けないという他派の批判に抗するために、現象諸法に無明を取り入れ、真・妄を区別せんとする努力も見られるが、その試みは不完全に終っている。[35]

密教の影響は、「秘訣部」[36]で創られた精神生理学的実践「トゥゲル」(thod rgal 訳せば「超渡」[37]、後述)を説明するための教義に見られる。新密咒派から影響を受けて、後期弘通期に作られ、ゾクチェンに付加されたものと推定される。

「秘訣部」の実践は主要なものが二種ある。[38]「テクチュ」(khregs chod 訳せば「硬断」[39])と「トゥゲル」である。「テクチュ」には中国人の大アジャリ、シュリーシンハ(Çrisiṁha)の三種の方法[40]が説かれる。教観一致のものが大部分を占め、諸尊の観想も無く、「心・界部」から受け継いだ中国禅的、頓悟的なものである。ゾクチェン本来的な実践と考えてよい。

「トゥゲル」[41]は心臓の如来蔵(＝「明知」)を眼から虚空に出して、金剛鎖、マンダラ等があらわれる「四顕現」(snaṅ ba bshi)を生じさせ、それらを見て正覚するものである。ロンチェンパは他宗派の「生起次第」と「究竟次第」を含んでおり、他宗派よりもすぐれた実践法であると誇るが、それ程、独創的なものでもない。どちらかと言えば、「究竟次第」に属する実践である。この「トゥゲル」は全く密教的な実践法であり、中国禅に属するものは含まない。[42]後期弘通期になって、新密咒諸派はゾクチェンが

頓悟であり、密教的でなく、真・妄間に「道」を設けないと批判していた。その批判に抗するために、ニンマ派では「秘訣部」で密教的な「トゥゲル」の実践を作り、真・妄間に「道」を設けて、新密咒諸派の間で自派の地位を確立しようとしたのである。

三　ゾクチェン以外への中国禅の影響

以上、第九乗ゾクチェンへの中国禅の影響に留意しつつ、「九乗の宗義」を説明した。中国禅のゾクチェンへの影響は以前から主張されており、チベットのラマたちもその点からニンマ派をしばしば批判していた。しかし、中国禅のニンマ派への影響は、ゾクチェンのみに見られるのではないので、それを次に示そう。中国禅の影響は、第七乗マハーヨーガの「幻化網」の法類にも見られるのである。このことは最近の敦煌文献の研究によって明らかになったことである。先述の「幻化網」の二流儀にゾクチェン色を指摘することは以前から為されていたが、それらは後期弘通期の「幻化網」解釈である。前期弘通期の「幻化網」に対する前期弘通期の生まの中国禅の影響を指摘した者は、従来チベットにいなかった。敦煌文献が発掘されていなかったからである。

敦煌文献を調べると、前期弘通期のマハーヨーガ論書に、「幻化網」「中国禅」「ゾクチェン」の教義・用語が混在しているのが見てとれる。これら三教義が混在している論書を挙げると、敦煌文献 Vp. No. 454, Vp. No. 436、ペルヤン著『金剛薩埵問答書』(rDo rje sems dpaḥi shus lan 北京 No. 5082, Vp. No. 470, Pelliot 819, Pelliot 837)、ヴィマラミトラ著『幻化網道説』(sGyu ḥphrul drwa baḥi lam 北京 No. 4740)、『サムテンミクドゥン』の大瑜伽派の章である。このうち『金剛薩埵問答書』『幻化網道説』は

『西蔵大蔵経』に収められており、前期弘通期の論書でもあるが、「幻化網」「中国禅」「ゾクチェン」の混在に注意した者は、いなかったようである。

それでは、これらの三教義がどのようにマハーヨーガ文献に混在しているのか示そう。三教義の混在が最も顕著に見られるのは、Vp. No. 454である。最初に、中国禅との関わりについて考察しよう。インドで成立した密教の「生起次第」の観想は、次の二過程を含む。

(一)「菩提心」の観法
(二)「菩提心」を種子に変えて、その種子から生起した諸尊を観想する

このうち(一)は、『秘密集会』の「四種の金剛法」のうち「空性菩提」に当たる。松長有慶氏[43]は「空性菩提」を、「一切の現象界は自性空性であり、菩提すなわち絶対にほかならぬという瑜伽観法の基本的な理念の提示」と説明する。(一)は中国禅と共通している。密教の「菩提心」の観法の内容を知るために『秘密集会』の「菩提心品」を一例として調べれば、「不生」「無実体」「無所縁」「無修」「如虚空」「無分別」等、中国禅の「看心」や「見性」と同じ内容のものが記されている。密教と中国禅の差異は(二)である。中国禅では(一)のみで正覚すると主張するが、密教の「生起次第」では(一)で示された教義を悟るために、(二)で種子から諸尊を出生させるという儀軌化された観法をなし、諸尊との「我慢」(＝不二一体観)によって正覚する。正覚に要する期間も、中国禅では頓時であるが、密教ではこの一生であるという差異がある。

Vp. No. 454のマハーヨーガはこれら両者の実践法を融合したものである。中国禅へ超えようとする方向と、密教にとどまろうとする方向の相反する実践上の理論の相克が見てとれる。(一)から(二)へと密教には本来あるはずのない実践の脈絡[44]をつけて、相反する実践を折衷している。しかし、正覚は(二)の観法

によって得るとするから、最終的には密教にとどまっている。[45]

他に、『金剛薩埵問答書』と『サムテンミクドゥン』のマハーヨーガも中国禅と融合したマハーヨーガである。『サムテンミクドゥン』[46]の場合は、実践に関しては、融合というよりも、頓悟と漸悟に截然と分けられている感がある。

次に、ゾクチェンとの関わりについて考察しよう。中国禅と融合したVp. No. 454のマハーヨーガは、実践的にはゾクチェンと異なることは明白であるが、教義的には同一部分が多い。まず、「独一の根基」(gshi gcig pa)「独一の真理」(don gcig pa)が説かれるが、それはゾクチェンの「四義」のうちの「独一たること」に当る。第二に、「心性」「菩提心」「法界」を同一のものとしているに加えて、「明知」も説いている。これはゾクチェンと同じである。第三に、現象を心の顕われと悟ることは、「心部」の教義と同じである。第四に、「心の法性」を悟ると諸法が「涅槃の法」、悟らないと「輪廻の法」として顕われると説くが、[47]これは『七蔵』の一つ『法界の宝蔵』(chos dbyins rin po chehi mdzod kyi rtsa ba)にそのまま見られる教義であり、用語まで同一である。輪廻、涅槃の法を超えた「真理」を説くことも同じである。第五に、「法性の飾り」[48]というゾクチェン用語が使われている。

同じく、Vp. No. 436[49]には「瑜伽」に「飾り」「坦々たること」というゾクチェン用語が見られる。『幻化網道説』にもゾクチェン用語が見られる。

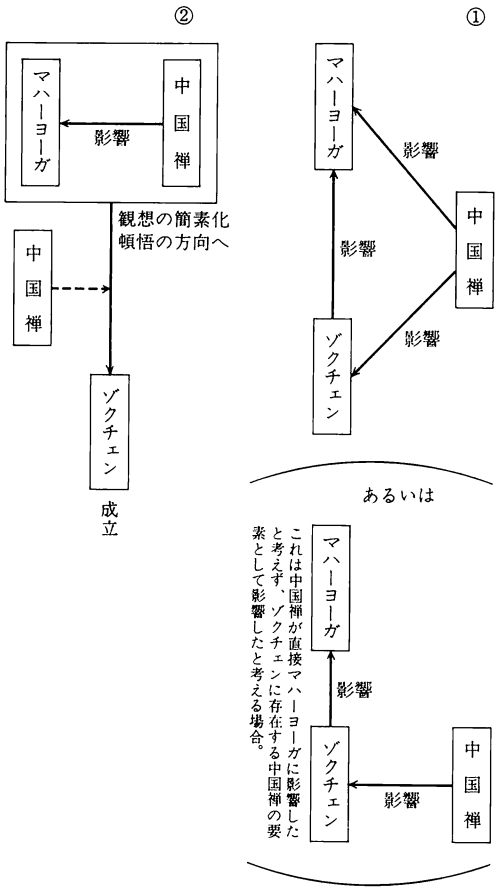
このようなマハーヨーガ文献における密教マハーヨーガ、中国禅、ゾクチェンの教義・用語の混在は、その原因をどのように考えればよいのであろうか。次の様な考え方が可能である。

(1)ゾクチェンがすでに成立していて、それが単独に、あるいは、中国禅とともに、密教マハーヨーガに影響した。

(2)中国禅とマハーヨーガの融合を観法の簡素化の方向[50]、頓悟の方へ押し進めた結果、ゾクチェンができた。

(3)初期の原ゾクチェンは中国禅色が強いが、中国禅と融合したマハーヨーガのうちゾクチェン的なものが、大成期に原ゾクチェンとともに『七蔵』に見えるようなゾクチェンとしてまとめられた。

これらの説のうち、(1)(2)が最も重要である。それらの影響関係を図示すると、次のようになる。



要するに、ゾクチェン教義・用語が見られるマハーヨーガ論書において、ゾクチェンがマハーヨーガ

に影響を与えたのか、中国禅と融合したマハーヨーガからゾクチェンが成立したのかの問題に集約される。現在の段階では、(1)(2)いずれとも決定できない。ゾクチェンには中国禅の深い影響が認められるものの、中国禅のみからゾクチェンが成立したというのは危険である。中国禅とゾクチェンは類似しているが、異なる。その差異部分[51]がどこからゾクチェンに取り入れられたのか、今後、調べる必要がある。

ゾクチェン(「心・界部」)は実践では頓悟の中国禅系であり、全く密教的なものを含まない。教義でも既に述べた如く、「自らのぼる」「自ら解脱する」の両側面は大部分、中国禅に由来するものであり、密教とは異質[52]のものを含む。しかしながら、そのような中国禅的なゾクチェン教義においても、「真理」を意味する「菩提心[53]」の用語は密教と同じであり、その他にも密教系[54]の用語・教義を含んでいるから、密教マハーヨーガのゾクチェンへの影響を無視することはできないのである。

前期弘通期の密教マハーヨーガ・中国禅・ゾクチェンの相互関係の考察は、将来、ゾクチェンの成立事情を解明するものとなろう[55]。

以上、現在の研究範囲では、中国禅のニンマ派への影響は、第七乗マハーヨーガ乗の「タントラ部」(＝「幻化網」の法類)と、第九乗アティヨーガ・ゾクチェンの「心部」「界部」、及び「秘訣部」のうち「心・界部」から受け継いだ教法部分に見られることが、判明した。

(1) 平松敏雄「タントラ経典」『講座 敦煌6』(敦煌胡語文献)、大東出版社、一九八五年(以下、略号「敦タ」)、三七六頁の註14。

(2) "milk, curd, cheese or butter", H. A. Jäschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1881, reprinted,

1958, p. 10.

(3) 平松敏雄『西蔵仏教宗義研究(第三巻)——トゥカン『一切宗義』ニンマ派の章』東洋文庫、一九八二年(以下、略号『西3』)、九頁、一三〇頁、一三一頁。

(4) 松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館、一九八〇年、二四〇—二四四頁。

(5) Li an-che, "Rñiṅ-ma-pa : the Early Form of Lamaism", The Journal of the Royal Asiatic Society, 1948, p. 157.

(6) 平松敏雄、前掲書『西3』一〇六頁、一三五頁の註22。

(7) 平松敏雄、前掲書『西3』一〇八頁。

(8) 平松敏雄、前掲書『西3』一一一頁、一三五頁の註22。

(9) 平松敏雄、前掲書『西3』一四二頁の註58、一五四頁の註135。

(10) 平松敏雄、前掲書『西3』一〇八—一〇九頁。同、前掲書(論文「敦タ」)、三五五頁。

(11) 平松敏雄、前掲書『西3』一四六頁の註80。同、前掲書(論文「敦タ」)、三五三頁。

(12) 平松敏雄、前掲書『西3』一〇九頁。

(13) 平松敏雄、前掲書(論文「敦タ」)、三五六頁。

(14) 平松敏雄、前掲書『西3』一六三頁の註18。

(15) 平松敏雄、前掲書『西3』一三四頁の註18。

(16) Thuḥu bkwan Blo bzaṅ chos kyi ñi ma : Grub mthaḥ thams cad kyi khuṅs daṅ ḥdod tshul ston pa legs bçad çel gyi me loṅ.

(17) 平松敏雄、前掲書『西3』一一三頁。

(18) Theg pa mthaḥ dag gi don gsal bar byed pa grub paḥi mthaḥ rin po cheḥi mdzod, 蔵外 No. 493-3035, 168b, 4-169a, 4.

(19) 山口瑞鳳『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年、二七一—二七二頁。

(20) 山口瑞鳳、前掲書、二六九—二七九頁。

(21) 山口瑞鳳、前掲書、二六九—二七九頁。

(22) 平松敏雄、前掲書『西3』四四頁。
(23) 平松敏雄、前掲書『西3』一一五頁。
(24) 平松敏雄、前掲書『西3』一一五頁。
(25) 鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』(『禅の語録』第九巻)、筑摩書房、一九七一年。
(26) 平松敏雄、前掲書『西3』二七頁。
(27) 平松敏雄、前掲書『西3』二九頁、三一頁。
(28) 平松敏雄、前掲書『西3』二四—二五頁。
(29) ついでに言えば、「秘訣部」はそれら両側面を調和させて説くもの。平松敏雄、前掲書『西3』七四頁の註1。
(30) 山口瑞鳳、前掲書、二六九—二七九頁。
(31) 山口瑞鳳、前掲書、二六九—二七九頁。
(32) bSam gtan mig sgron, pub. by S. W. Tashigang pa, Ladakh 1974(以下、略号SMG)。
(33) 平松敏雄、前掲書『西3』四七頁。
(34) 平松敏雄、前掲書『西3』五〇頁。
(35) 平松敏雄、前掲書『西3』四八頁、四九頁、五六頁。
(36) 平松敏雄、前掲書『西3』四九—五七頁。
(37) 山口瑞鳳、前掲書、二七八頁。
(38) 平松敏雄、前掲書『西3』五七—五八頁。一六六—一六七頁の註39。
(39) 山口瑞鳳、前掲書、二七八頁。
(40) 平松敏雄、前掲書『西3』五八—五九頁。
(41) 平松敏雄、前掲書『西3』六〇—六九頁。
(42) 平松敏雄、前掲書『西3』七二頁の説明は誤り。
(43) 平松敏雄、前掲書(論文「敦タ」)、三六八頁。松長有慶、前掲書、一五八—一六〇頁。
(44) 平松敏雄、前掲書(論文「敦タ」)、三六九頁。

(45) 平松敏雄、前掲書(論文「敦タ」)、三七一頁。
(46) SMG, 110b, 1 以下。
(47) 平松敏雄、前掲書(論文「敦タ」)、三六六頁。
(48) 平松敏雄、前掲書『西3』四九頁。同、前掲書(論文「敦タ」)、三六七—三六八頁。
(49) 平松敏雄、前掲書『西3』三七頁。同、前掲書(論文「敦タ」)、三六一—三六二頁。
(50) 平松敏雄、前掲書(論文「敦タ」)、三六八頁。
(51) 平松敏雄「ニンマ派の教法」『東洋学術研究』第二一巻第二号、東洋哲学研究所、一九八二年、九一—九五頁。ただし、使用した資料SMGは後期弘通期の埋蔵書とされるから、前期弘通期のゾクチェンと全く同じとは限らない。
(52) 平松敏雄、前掲書『西3』二八頁、三四頁、三六頁。
(53) 平松敏雄、前掲書『西3』八〇頁の註4。
(54) 平松敏雄、上註51の前掲書(論文)、九一—九五頁。
(55) 平松敏雄、前掲書『西3』の誤りは、平松敏雄「『秘密集会』の「五次第」と「ナーローの六法」について」『チベットの仏教と社会』春秋社、一九八六年、一九六—一九七頁で訂正しておいたので、参照していただきたい。

〔後記〕 本稿は、(註)に記した筆者の既発表の諸論文の誤りを訂正し、一般読者向けに、まとめ直したものである。本稿の脱稿後、山口瑞鳳『チベット』下、東京大学出版会、一九八八年が、出版された。それに啓発されて、初校校正の段階で、大急ぎで原稿に修正を加えたが、十分なものとはなっていないかと恐れる。中観哲学の「無自性」理論も完全なものとは言い難く、また、筆者の「縁起」「空性」理解も、刻々と変化している。機会を見つけて、それらについて発表したいと思う。

8 チベットの密教

頼富本宏

一　はじめに

チベットにおける仏教の歴史、および各派の教義内容等については、すでに十分な言及がなされている。そこに加えて、密教に限って焦点をあてることに対して、チベット学の専門家ではない筆者にその能力があるか非常に危倶するところである。しかし、従来、密教を軸としたチベット仏教の俯瞰を意図した試みの比較的少ないこと、さらにはインド密教とチベットの密教との歴史的交流に関する視座の必要なこと、加えて、後世の信仰的付加物の要素が多いとはいえ、各種の尊格の図像が仏教の全体的把握に重要な役割を果すと考える筆者の立場を勘案して、ここにチベットにおける密教的要素の流れを概観することは決して無意味ではないと思う。

また、密教の把握には、従来の仏教との関係が不可欠の意味を持つという立場から、インド密教における顕密関係論と、それを受けてさらに思索を重ねたチベット仏教の顕密関係論についても可能な限り考察を加えたい。

二　チベット初期仏教に見られる密教的要素

チベットの初期仏教、『プトゥンの仏教史』でいう前伝期の仏教、とくに密教の受容と展開を考察するにあたっては、いくつかの困難な問題が存在している。

まず第一は、チベットに仏教が伝わったと推測される七、八世紀の頃は、吐蕃王朝の興隆した時代に

あたるが、その軍事的、政治的栄光にもかかわらず、同時代的な史料、とくに仏教に関して詳しく言及するものが少ないことである。この点は、日本など他の文化圏における仏教輸入の場合とおおむね状況が似ている。

第二は、仏教の中でも、個人の宗教体験を第一義とする密教に限って留意しなければならない点であるが、歴史の中の多数派を代表する為政者と密教とでは、その目的とするところに懸隔がある。すなわち、為政者に代表される国家は、みずからを頂点とする体制の維持を基本原則とするのに対し、仏教の中でも密教は、修行者当人の聖俗一致体験をすべてに優先させる傾向が強い。

極論すれば、たとえ世間の顰蹙を買うような奇妙な姿をし、通常の道徳を乱すような生活をしていても、修行者自身の内面、もしくは全身的な体験を通して聖なるものと合一したという実感があれば、それで十分なのである。

ところが、社会的、制度的な宗教であれば、個人の宗教体験といえども社会の安寧秩序と符合しなければならない。対象に何らかの働きかけを行ない、意のままに統御しようとする呪術の面からいえば、災害や病気などの社会的、ならびに個人的にマイナス要素のものをゼロにかえる息災の修法、もしくは豊穣や繁栄などプラスの要素をもたらす増益の修法は、為政者の意図と一致するので問題はない。しかし、相手の力や好運を全面的に否定し、それを一気にマイナスに変化させようとする調伏、およびその極端な例である呪殺は、現状維持を前提とする為政者側にとっては、到底容認できるものではない。

その結果、在家信者との交流が比較的多く、民衆の生まの願望を反映する密教は、ある程度モデレイトされる以前の段階では、しばしば政治権力によって抑圧されることがある。わが国の奈良朝における呪術禁止令はその代表例である。チベットでも事情は同じで、初期の国家仏教では、『金光明経』のよ

うな護国的要素の濃いものは歓迎されたが、個人の神秘体験を至上視するあまり、善根の集聚に関心を払わず、しかも体制に対して必ずしも協力的でなかった瑜伽部以上の密教は、為政者の好まざるところであり、史料の上でも意識的に無視されている事実を考慮に入れておかねばならない。

第三の問題点は、密教史における八、九世紀という時代の位置付けである。密教学の現在の段階の定説では、七世紀の頃に『大日経』、『金剛頂経』などの三密行を基本とする組織的な密教経典が成立したとする。その上に、インド固有のタントリズムの要素を色濃く導入した後期密教が発展し、仏教の中で無視できない位置を占めるのがほぼこの時代である。そしてそれは、チベット仏教における前伝期から後伝期への移行期ともおおむね平行している。それゆえ、この時代の密教は、インドにおいても非常に複雑な展開のあったことを予め念頭に置いておかねばならない。

さらに、あわせて注意を要するのは、前伝期の密教を結果的に総称することとなるニンマ派の体系である。ニンマ派の密教そのものについては、別に詳細な論及があるので、ここでは触れない。確かに、ニンマ派の教理の基本となるのは、八世紀から九世紀にかけてのインド、およびチベットの密教に直接の起源を持つ諸要素であろう。

しかしながら、埋蔵経典(テルマ)の例を持ち出すまでもなく、ニンマ派の伝承や教理の中には、いわゆる新訳密教の影響を受けて、それらの無上瑜伽密教的要素を過去に遡って導入したケースが数多く見受けられる。こうした重層的宗派形態については、専門家による詳しい検討を期待したい。

以上のようないくつかの困難な問題点があることを前提にして、とりあえず二、三の密教者の軌跡をたどることから考察を始めたい。

チベットに仏教が伝わった、いわば揺籃期に関しては、確実な史料に乏しく、後世に新たに遡及して

構想された神話的要素が付け加えられている。したがって、そこから信憑性のある部分のみを抽出し、しかも密教的要素に限って再整理することは容易ではない。

たとえば、『プトゥンの仏教史』などには、ソンツェン・ガンポ王の二人の王妃に関して、とくにネパールから入蔵したティツゥン妃は、阿閦金剛、弥勒、多羅という三体の仏像をもたらしたという。また、これに先立って南インドから梅檀製の十一面観音像が伝えられたとも述べている。

もちろん、このような説話の背景には、ソンツェン・ガンポ王が観音菩薩の化身であるというモチーフが根底に横たわっており、そうしたテーマが確立された以後の伝承と考えられるが、登場する尊格が、後期大乗仏教から初期密教への過程で重視された阿閦如来、多羅仏母、ならびに変化観音の嚆矢ともいうべき十一面観音の像とされていることは、たとえ神話的要素が濃いとはいえ、時代的には必ずしも荒唐無稽ではない。

チベット仏教の初期段階において、密教の輸入、ならびに普及に関与した人物として忘れることのできないのは、パドマサンバヴァ、ヴィマラミトラ、ヴァイローチャナの三人であろう。これらの三人の仏教者は、いずれも何らかの形で密教と深く関わっており、後世に確立された宗派別の概念でいえば、すべてニンマ派に帰属されている。

また、いわゆる訳経史でいえば、『デプテルゴンポ史』などが説くリンチェン・サンポやスムリティジュニャーナキールティによる新訳(gsal ma)に先行するものであり、密教史的には「旧密教」と呼ぶことができる。

1　パドマサンバヴァ

チベット密教の一翼を形成する古派ニンマ派の祖とされるパドマサンバヴァ(Padmasambhava)は、現在でも「グルリンポチェ」の尊称で宗派を越えて親しまれている。兜に似た独特の帽子をかぶり、右手に金剛杵、左手に髑髏杯(カパーラ)を持ち、脇に髑髏杖をかかえ持つその姿は、明らかにインドの成就者(siddha)を意識したものであるが、タンカ、木版画、壁画、金銅仏などあらゆる美術ジャンルに見出すことができる。

さらに、『パドマ・カータン』など数多くのパドマサンバヴァ伝[1]に説かれる「グル八変化図」は、ニマ・ウーセル、ロデン・チョクセー、シャーキャ・センゲなどの固定化した図像となって人々の間に普及している。その多様性と拡がりは、わが国の弘法大師伝説に匹敵するといえる。

以上のように、神話の深い霧の中になかば姿を失いかけているパドマサンバヴァの生涯について、歴史的にたどりうるいくつかの軌跡を抽出すると、おおむね次のようになろう。

チベット王のティソン・デツェンは、仏教に帰依し、インドのナーランダー寺院の長老で碩学の誉れの高いシャーンタラクシタを招き、教えを受けた。しかしこの時、運悪く天災などが興ったため、先住宗教のボン教の反撥を受け、シャーンタラクシタは一時ネパールまで撤退せざるを得なかった。

その後、国内情勢が安定したので、シャーンタラクシタは再び仏教を弘めるためにチベットに入ったが、前回の経験から、仏教を制度的に定着させるには、基本となる教理体系のみならず、方便としての呪的能力が必要不可欠と考え、当時インドでも名の通った密教行者であったパドマサンバヴァを招かせた。

彼は、インドにおける密教の拠点の一つウディヤーナ[2](東インドのオリッサ地方)の出身で、タントラ的行法を得意とする成就者の一人であったと想像される。いずれにしても、シャーンタラクシタと協力してサムイェー僧院の建立に尽力し、地鎮の儀式を密教の作法に則って挙行した。

パドマサンバヴァには、自身の著作は残されていない。また、大蔵経の中には、"Padma 'byuṅ gnas"の訳者名を持つものがないわけではないが、当人の真訳と断定することは困難である。

ところで、パドマサンバヴァの出自について、後期密教の代表的成就者であるインドラブーティ(Indrabhūti)の子とする説がある。しかし、すでに羽田野伯猷博士の指摘[3]があるように、これは単なる俗説にすぎない。

伝承では、パドマサンバヴァの配偶明妃(もしくは女弟子)として、ザホール国の王女マンダラヴァとターシー・ツォゲル(もしくはイェーシェー・カードンマ)をあげ、彼が女性を印母(女性のパートナー)として用いる性瑜伽の熟達者であった可能性を指摘している。

また、彼に直接結びつけられる実践法として、プルバ、もしくはプルブ(phur pa、phur bu 金剛橛(こんごうけつ))の法がある[4]。これは、八変化のうちローデン・チョクセーに認められる図像であるが、現在でも金剛橛の法は、ニンマ派の実践で相当の位置を占めているようである。

このほか、『プトゥンの仏教史』には、サムイェー寺において、パドマサンバヴァが『悪趣清浄(Ṅan soṅ)タントラ』の修法を行なったことを記している。『悪趣清浄タントラ』には、旧訳と新訳の二本があって、旧訳は、瑜伽タントラとしてはただ一点『デンカルマ目録』に収録されている。

以上のごとく、パドマサンバヴァの密教の内容に関しても、かなりの幅があるが、金剛橛に象徴される雑密的な修法、『悪趣清浄タントラ』に説かれる地獄等の悪趣を浄化する儀礼は、インド密教でも、

所作・行儀・瑜伽という比較的低位もしくは中位のタントラに説かれる内容である。したがって、パドマサンバヴァに代表される初期のチベット密教の内容としても実際にありえた可能性が高いと思われる。

一方、印母を必要とする性瑜伽は、後世の伝記や図像に認められる。確かに、成就者のインドラブーティとの関係など後代の俗説を考慮すると、性的な行法要素の存在も不可能ではない。

いずれにしても、パドマサンバヴァは、チベット密教のいわば第一祖として歴史を越えた象徴的意味を持っているといえるだろう。

2　ヴィマラミトラ

『デプテルゴンポ史』によれば、ニンマ派の九乗の密教分類の最高位に位置するアティヨーガは、別にゾクチェンと呼ばれるが、この乗は、心部(セムデ)・界部(ロンデ)・教誡部(マンガクデ)の三部に分かれる。このうち、心部はヴァイローチャナ(Vairocana)、およびヴィマラミトラ(Vimalamitra)、界部はヴァイローチャナ、そして教誡部はヴィマラミトラから派生したという。

この説は、九乗の教判、とくにゾクチェンの体系が整備された頃に、もともとは個別の活動を行なってきたヴィマラミトラとヴァイローチャナを一つの体系内に組み込んだものと考えられるが、前伝期の密教を復元する上で重要な意味を持っている。

この両者については、歴史的に不明な点が少なくないが、現在知られている範囲でその活動を追ってみよう。

先にも引証した『デプテルゴンポ史』では、ティソン・デツェン王は、シャーンタラクシタやパドマサンバヴァのほかに、ブッダグヒヤ、ヴィマラミトラ、シャーンティガルバなどにも入蔵を請い、顕密

両面にわたる仏教の普及を願ったという。

このうち、ヴィマラミトラは、後項で取りあげるブッダグヒヤの弟子と伝えられているが、同王の没後にチベットに入り、数点の経論を訳出した。

現存の大蔵経の中に含まれている『金剛薩埵幻化網秘密一切顕現タントラ』、『一切如来仏頂白傘蓋陀羅尼』、『金剛砕破陀羅尼』などは、ヴィマラミトラの翻訳とされている。このうち、後者の二つの陀羅尼は、筆者のいう後期陀羅尼経典であって、宋訳・元訳の中に該当する漢訳を認めることができる。

むしろ、密教史の上で重視すべきは、『金剛薩埵幻化網秘密一切顕現タントラ』である。これは、いわゆる『幻化網タントラ』[5]の旧訳である。『幻化網タントラ』は、新訳密教では、無上瑜伽部に収録されているが、その注疏は瑜伽部に配当されている。その内容は、大日如来をはじめとする五仏、仏眼・白衣などの四明妃など、『秘密集会タントラ』に展開する尊格群、さらには『秘密集会タントラ』の先駆形態ともいうべき菩提心偈を含んでいる。

加えて、ニンマ派で重視された十八部の重要経典の一つである『サンワェニンポ』と共通する部分のあることが報告されている。[6]

かれこれ総合すると、ヴィマラミトラが、当時の密教の縮図ともいうべき『幻化網タントラ』と関わっていたことは非常に象徴的であり、すでに成立していたと推測される『秘密集会タントラ』とも総合して、当時のチベットの密教の一端を示唆していることは興味深い。

なお、ヴィマラミトラは、中央チベットでは十分に受け容れられず、志を得ないまま中国の方に赴いたともいう。

3　ヴァイローチャナ

「菩薩」と称されて尊敬を得ているシャーンタラクシタは、パドマサンバヴァの協力を得て、インドの大寺オーダンタプリ寺を模してサムイェー寺を建立した。オーダンタプリ寺趾は、現在のビハールシャリフに比定されている。彼は、インド仏教の中心地ナーランダー僧院から説一切有部の僧一二名を招き、かれらの立ち合いの下に、チベット人六名に初めて出家授戒の儀式を行なった。かれらは、「試みの六人」と呼ばれているが、その中の一人がヴァイローチャナであるといわれている。『プトゥンの仏教史』は、ヴァイローチャナとヴァイローチャナラクシタを同一視している。

このヴァイローチャナは、ティソン・デツェン王の晩年にインドに留学した。また後述するブッダグヒヤを招請しに遣わされた使者の一人であったという説もあるが、検討の余地がある。

現存の大蔵経には、ヴァイローチャナの訳出として、古タントラの『恐怖真言集金剛根本タントラ』などの経論をあげているが、それらの中でも特筆すべきは、『タントラ王吉祥秘密集会注釈』である。これは、『秘密集会タントラ』に対するヴァジュラハーサ(Vajrahāsa)の注釈であり、もちろん旧訳である。リンチェン・サンポの新訳以前に、『秘密集会タントラ』の一部がチベットに伝わっていたことは、すでに論証されているが[7]、ニンマ派のマハーヨーガと対応する内容を持つ『秘密集会タントラ』は、『幻化網タントラ』と並んで前伝期密教から後伝期密教へ展開する一つの結節点であったと考えられる。

ヴァイローチャナは、ティソン・デツェン王時代の密教抑制の影響を受け、ツァワロンへ追放されたこともあったという。パドマサンバヴァの晩年も含めて、初期の密教輸入者は必ずしも優遇されていたとはいえない。

4 『デンカルマ目録』

ティデ・ソンツェン王の治世が確立した頃、チベットの王室保護仏教も一応の安定をみ、訳経事業も促進された。と同時に翻訳用語の統一が試みられ、『翻訳名義大集』が編纂された。また、その趣旨を記した『二巻本訳語釈』が刊行されたが、その序文において、タントラ仏教といわれる密教の聖典は誤解を招きやすいので、許可なしに訳出してはならないと宣言されている。国家の統一を主眼点に置く王室仏教にとっては、ややもすれば倫理道徳を無視し、秩序に対して批判的な密教、とくに瑜伽クラス以上のタントラは禁止の対象となったのであろう。しかし、このことは、当時すでに危倶されるべき要素がチベットに侵入し始めていたことを逆に示唆しているといえよう。

次のティツク・デツェン王の在位中の八二四年、世にいう『デンカルマ目録』が編纂された。この目録は現存しており、当時の仏教内容を復元するのに好都合であるが、密教の場合、以前からの抑圧政策の影響が看取される。したがって、目録中のタントラ名が当時の密教の全容を示しているとはいえないが、逆に収録されている聖典は、いわば「許容された密教聖典」と理解できる。

『デンカルマ目録』では、「真言のタントラ」の個所に、

(1)『不空羂索大儀軌王』
(2)『最上明』
(3)『金剛手灌頂タントラ』
(4)『全タントラ集』
(5)『蘇悉地迦羅タントラ』

(6)『毘盧遮那現等覚タントラ』(『大日経』)
(7)『悪趣清浄タントラ』
(8)『妙臂所問タントラ』
(9)『上禅定品』

という九種のタントラ名が収録されている。

このうち、『悪趣清浄タントラ』のみは、のちのタントラ四分類法でいう瑜伽タントラに該当するが、秘密瑜伽的要素は少なく、むしろ地獄等の悪趣を浄化することに重点が置かれており、死者供養の面でも後世に大きな影響を与えている。

それ以外のタントラは、いずれも所作、および行儀クラスのタントラである。なかでもいわゆる『大日経』と、その先行聖典である『金剛手灌頂タントラ』[8]が認められることは、当時の密教への期待と許容の限界がどの辺にあったかを示している。

次に注目すべきは、『大日経』、『悪趣清浄タントラ』、『上禅定品』の三タントラに対するブッダグヒヤの注を収録していることである。

前伝期の密教を考察するにあたって、実際にチベットへは赴かなかったものの、結果的に見て大きな役割を果したのは、このブッダグヒヤである。彼は、八世紀の後半頃に活躍した密教の学僧で、所作タントラ・行儀タントラ、および瑜伽タントラの三タントラに通暁しており、各タントラに対して多くの注釈書を著している。[9] なお、彼が模索したタントラ二分法、および三分法が後世の密教分類法に何らかの影響を与えたことは疑いない。

そのブッダグヒヤの注釈が三本も『デンカルマ目録』に見られることは、彼がインド仏教の唯識派等

の思想にも通暁していた事実と相俟って、当時のチベット仏教の志向性を示すものであろう。

『デンカルマ目録』は、このほか『孔雀仏母陀羅尼』などの「五護陀羅尼」(Pañcarakṣā)、および「大小雑陀羅尼」の項目を設けているが、内容は大部分が陀羅尼経典であり、三密行のうちでは口密に重点を置くものである。

このように、国定の公式目録である『デンカルマ目録』では、為政者の志向に添った形で密教の経論が収録されていた事実を否定できない。しかし、別の個所に、『秘密集会タントラ』の有力思想家であったブッダジュニャーナパーダ(Buddhajñānapāda)の作とされるものが収録されていることなどを考慮すると、録外の密教的要素も無視することができない。(10)

以上、三人の密教者と『デンカルマ目録』から、いわゆる前伝期の密教の輪郭を描き出そうとした。最初にも断っておいたように、八世紀から九世紀におよぶチベット密教の実情を再構成することは決して容易ではない。後世の伝承をそのまま黙認すると、性瑜伽や呪殺などの要素が悪しき影響を与えていた可能性もある。

しかし、より慎重に検討を加えると、前伝期の密教は少なくとも表面的には、『大日経』や『悪趣清浄タントラ』、さらには悪魔払いの要素が強い呪術的な経典や論書が評価されていたと考えても大過なかろう。

けれども、すでに関説してきたように、『幻化網タントラ』や『秘密集会タントラ』などの初期の無上瑜伽タントラが紹介され始め、人物としてブッダジュニャーナパーダの影響も看取されることを考慮に入れると、国家的仏教の枠を離れて、次にくる民衆仏教、なかんずく左道的要素の色濃い無上瑜伽密

教の流行とそれに対する対応を予感するものであった、と仮りに結論付けることができる。

三　新訳密教の輸入

ティツク・デツェン王と弟ダルマ王の相いつぐ死に象徴される国家的仏教の崩壊によって、チベットの仏教は九世紀の後半から約百年の間、顕著な活動が少なくとも歴史の表面から見られなくなる。もちろん、その中にあって、呪術的な要素を特色とする密教の一部は、適切な指導を得ないまま民間の儀礼と習合して土着化していったと推測されるが、史料的にそれを証明することは難しい。

さて一〇世紀に入り、政情もやや落ちついてきた頃、チベットの周辺地方から仏教復興を望む気運が高まってきた。そのような傾向を受けて、チベット人とインド人の二人の密教者がチベットに密教をもたらした。それは、リンチェン・サンポ(Rin chen bzaṅ po)とスムリティジュニャーナキールティ(Smṛtijñānakīrti)である。

1　リンチェン・サンポ

チベット仏教の歴史的展開において、いわゆる後伝期の最初をかざるリンチェン・サンポの重要な役割に関しては、本書でもすでに言及があったことと思われる。

ここでは、密教史という観点にしぼって、彼の密教の内容とその歴史的意義を検討してみよう。

西チベット・ガリー地方のイェシェーウー王は、仏教の復興を意図し、優秀な若者二一名をインド・

カシュミールに派遣した。かれらの大部分は、病気や事故などで倒れ、使命を果して無事帰国したのは、大翻訳官のリンチェン・サンポと小翻訳官と呼ばれるレクペー・シェーラプの二人のみであったという。

リンチェン・サンポは、カシュミールに七年間滞在していた時に、シュラッダーカラヴァルマン(Śraddhākaravarman)やカマラグプタ(Kamalagupta)などから教えを受けた。とくに前者は、インド後期仏教の大家ラトナーカラシャーンティの弟子で、『無上瑜伽タントラ義入』という後期密教の概説書[11]を著しており、リンチェン・サンポの密教にも大きな影響を与えたことは明らかである。

彼は、帰国後、プラン、グゲ、マルユル(現在のラダック)などの地方に多くの寺を建立したという。ラダック地方のニャルマ廃寺もその一つとされている[12]。

さらに、カシュミールから仏師職人を多数招来して、仏教美術の面でも多大の貢献を果した。美術史の分野では、リンチェン・サンポに代表される様式をグゲ様式と呼んでいる[13]。

リンチェン・サンポの密教は、結果的に一宗を形成するに至らなかったが、チベットの密教、なかんずく新訳密教の上で大きな役割を果している。その概要を簡単に記述しておきたい。

彼の訳出した密教の経典、儀軌、論書等は、非常に多領域に及んでいるが[14]、中心は瑜伽タントラと無上瑜伽タントラである。とりわけ後者の分野では、チベットへ本格的な無上瑜伽密教を体系的に紹介した嚆矢と言っても過言ではない。また、瑜伽タントラにも広範な学識を誇っており、のちにインドから大学匠のアティーシャが訪れた時にも、『悪趣清浄タントラ』などについては自負するところがあり、ついにあえて聴聞しなかったという。

次に、両階梯の密教の内容をもう少し詳しく眺めてみたい。

まず、リンチェン・サンポの瑜伽タントラ理解の第一の特徴は、インドの学匠アーナンダガルバ(Ā-

nandagarbha)の解釈に依拠することである。アーナンダガルバの生涯や思想に関しては、未だ十分に明らかにされていないが、後世のプトゥンによって、先述のブッダグヒヤ、『コーサラの荘厳』という『金剛頂経』に対する大部の注を著したシャーキャミトラ(Śākyamitra)と並んで瑜伽密教の三大学匠にあげられている。

リンチェン・サンポは、主要な瑜伽タントラを多数訳出するとともに、それらに対するアーナンダガルバの注釈書をも訳している。

たとえば、瑜伽タントラの根本となる『真実摂タントラ』(いわゆる『初会金剛頂経』)を翻訳し、あわせてアーナンダガルバの大注である『真実の燈明』を訳している。この書には、本経に直接説かれていない大円鏡智などの五智の言及がある。(15)

また、『真実摂タントラ』と、その釈タントラといわれる『金剛頂タントラ』(いわゆる『第三会金剛頂経』)を総合した『一切金剛出現』を著しているが、これもリンチェン・サンポによって訳出されている。

さらに、わが国で現実的に最もよく読誦されている密教経典である『理趣経』の一種である『最勝本初タントラ』にもアーナンダガルバの注があり、同様にリンチェン・サンポが翻訳している。

このほか、リンチェン・サンポは、瑜伽タントラから無上瑜伽タントラへの過渡期ともいうべき『幻化網タントラ』に対するアーナンダガルバの注を訳出するなど、数多くの瑜伽タントラを翻訳し、しかもアーナンダガルバの解釈学に重点を置いていることは、旧訳密教がブッダグヒヤを重視していたことと比較して、彼の教学の顕著な特徴であるといってよい。

彼の瑜伽タントラ観の第二の特色は、『悪趣清浄タントラ』の評価であろう。このタントラは、『真実

摂タントラ』を基本に置きつつ、『毘盧遮那現等覚タントラ』(『大日経』)などの影響も受けている。その内容は、地獄・餓鬼・畜生という悪趣を浄化する思想と実践を説くものであって、現実には葬儀などに読誦されることが多い。

遺品的に見ても、リンチェン・サンポの影響が残るラダック地方やスピティ地方に、『悪趣清浄タントラ』に依拠する「普明(Kun rig)マンダラ」や「九仏頂(gTsug dgu)マンダラ」の壁画を数多く見出すことができる。[16]

リンチェン・サンポが訳出した無上瑜伽タントラ、および関連儀軌は数多く、なかにはカギュ派で重視される「七部成就書」の一つであるインドラブーティの『知恵成就』(Jñānasiddhi)なども無視できない。しかし、やはり大きな意味を持つのは、チベットの密教でも最高の位置に置かれる『秘密集会タントラ』であろう。同タントラには、ジュニャーナパーダ流と聖者父子流という二つの主要流派があるが、彼は、根本タントラをはじめ、いずれの流派の主要経軌をも翻訳している。

なかでも、聖者流の基本文献である生起次第の論書『要集成就法』、究竟次第を扱った『五次第』、その意趣釈でアーリヤデーヴァの作になる『行合集燈』、また近年梵本も校訂出版されたチャンドラキールティの注釈書『燈作明』[17]などを翻訳したことは、後世の聖者流の流行の端緒となったと言ってよい。

また、他の重要流派であるジュニャーナパーダ流についても、ジュニャーナパーダの自著である『普賢と名づける成就法』を訳出しており、当時インドで大きな勢力を持っていた『秘密集会タントラ』に対して、リンチェン・サンポが並々ならぬ関心を持っていたことが窺われる。

リンチェン・サンポは、『アビダーノッタラ・タントラ』や『チャクラサンヴァラ成就法』などの母タントラ系の聖典・論書をも翻訳している。彼が父・母両系タントラの本格的導入者であったことは承

認してよいだろう。

2　スムリティジュニャーナキールティ

この時期における密教紹介者の一人として、リンチェン・サンポに次ぐ位置を占めるのが、スムリティジュニャーナキールティである。[18] ただし彼の場合、運に恵まれなかったこともあって、リンチェン・サンポのような華々しい成果を後世に残すことができず、わずかに『ナーマサンギーティ』の一流派を中心に、とくに東チベットのカム地方に影響を残しているにすぎないことは惜しまれる。なお、彼を旧訳の最後に置く伝承もあるが、本論ではリンチェン・サンポと同じレヴェルで論じたい。

スムリティジュニャーナキールティは、インドを発って、最初ガリーに到着したが、不運にも招請者の死去にあい、言葉が伝わらないこともあって流浪し、捕えられて牧羊人として悲哀の生活を送ったこともあったという。

しかし、幸いなことに翻訳官ソナム・ギャルツェンの知遇を得て、マンルン寺で彼に法を説いた。さらに、ツォンデ・ガクギワンチュクから歓待され、次第に熟達したチベット語の理解をもっていくつかの密教経典を訳出してツォンデに与えたという。

すなわち、文殊菩薩の名讃を基本とする『ナーマサンギーティ』に対するヴィラーサヴァジュラ(Vilāsavajra)の『広釈』、『具密成就法』などの俗にいうヴィラーサヴァジュラの具密流[19](gSaṅ ldan)を集中的にチベットに伝えたのは、スムリティの功績である。

なお、のちにガリー地方のプラン寺に招かれたスーリヤシッディ(Sūryasiddhi)もヴィラーサヴァジュラ流の『ナーマサンギーティ』を弘めた。

このほか、スムリティは、無上瑜伽タントラにも通暁していた。とくに、『秘密集会タントラ』の釈タントラである『四天女請問タントラ』を訳出した。彼は、『秘密集会タントラ』の二大流派のうち、ジュニャーナパーダ流に詳しく、ジュニャーナパーダの『四支成就法』の翻訳がある。したがって、スムリティがカムで弘めた同タントラの系譜は、一般にカム派と呼ばれている。

スムリティの漂泊は、単なる不運のためだけではなく、当時、中央チベットを中心にまだ無上瑜伽部の密教の受容に対して慎重な態度があったことによる可能性が強い。少し遅れて入蔵したインド密教の大家でもあったアティーシャに対しても、その密教宣布については相当の制限が課せられていた。

リンチェン・サンポの厖大な量の密教経軌の翻訳にもかかわらず、その後世の影響が比較的少ないことを勘案すると、無上瑜伽部の密教は、リンチェン・サンポやスムリティジュニャーナキールティの努力でかなりの部分がチベットに請来されていたが、その受容と普及に関しては、未だ機が熟していなかったといえるかも知れない。

けれども、両者が王室や国家の制限枠を離れて多数の密教経論をもたらして翻訳したことは、後に続くアティーシャやマルパなどに代表される宗派的密教の形成の遠因となるとともに、さらに異質な要素の併存とその処理に腐心しなければならない顕密複合仏教への端緒を開くことになるのである。

四　アティーシャとマルパの密教

俗にタントラ仏教と称される後期密教は、九世紀から一〇世紀にかけてインドにおいて最盛期を迎えた。その一部の要素は、先述のリンチェン・サンポやスムリティジュニャーナキールティによってチベ

ットへもたらされたが、教理と実践を完備した一宗派を形成するには至らなかった。

ところが、一一世紀の中葉に活躍したインド僧、あるいはチベット僧によってインド密教の主要要素の大部分がチベットに紹介され、その中のいくつかのグループは、のちに個別の宗派を形成することになるのである。その中心人物として、アティーシャ(Atiśa)とマルパ(Mar pa)を取り上げたい。

1　アティーシャ(ディーパンカラシュリージュニャーナ)

チベット仏教の新生に過渡的な役割を果したアティーシャの生涯と思想、および弟子のドムトゥンによって築き上げられたカダム派の内容については、他の論考に譲り、密教史上の役割のみを要約したい。

ベンガルもしくはオリッサ出身のアティーシャが、ナーランダーやヴィクラマシーラなどの現在のビハール州の僧院で研鑽を究めた上、著名な学匠となって活躍していたのは、いわゆる「ヴィクラマシーラの六賢門」の後半期の時代であった。すでに、ヴィクラマシーラ寺院趾の現状とともに報告したように[20]、当時のインド仏教は、小乗・大乗と、大乗の中に含まれるが元来異質な要素を持つ密教、そして時としてはヒンドゥー教の尊格や儀礼をも借用する、まさに複合仏教の時代であった。こうした内容は、同時代の仏教資料である『善説集』(Subhāṣitasaṃgraha)に如実に窺い知ることができる[21]。

アティーシャが入蔵したのち、グゲ王チャンチュプ・ウーの求めに応じて『菩提道燈論』を著し、その中で、小乗・大乗・密教をそれぞれ下士・中士・上士に配したのは決して彼の独断ではなく、後述のアドヴァヤヴァジュラやラトナーカラシャーンティの著作によっても証明される。

次に、密教に限っていうと、大蔵経、とくに『アティーシャ小部集』などに見られる彼の著作、および翻訳書を検討すると、いくつかの特徴点をあげることができる。

第一に、密教に関するものが予想以上に多く、しかもプトゥンの四分類法でいう所作・行儀・瑜伽・無上瑜伽の各段階に及んでいることである。なお、タントラの分類法について、アティーシャ自身は、『菩提道燈論自注』では、次のような七分類法をあげている。

(1)所作(Bya ba)
(2)行儀(sPyod pa)
(3)儀軌(rTog pa)
(4)両俱(gÑis ka)
(5)瑜伽(rNal 'byor)
(6)大瑜伽(rNal 'byor chen po)
(7)無上瑜伽(rNal 'byor bla na med)

第二に、アティーシャの密教が広範囲に及び、多羅女尊(sGrol ma)のごとき通密教的な尊格を重視して、顕教(波羅蜜道)との整合性に腐心したことも事実であるが、一一世紀のインド密教の実情に照らして、後期密教に比重を置いていたことは否定できない。

先述の七分類法で、大瑜伽に方便・父タントラの代表である『秘密集会タントラ』を配し、最高位の無上瑜伽タントラに『ヘーヴァジュラ・タントラ』や『サンヴァラ系タントラ』をあてたことは、性的ならびに生理的要素の顕著な般若・母タントラを優先するシャークタ的発想に依拠したものといえよう。

「アティーシャの六念持仏」といわれる尊格グループの中に、カダム派の四主神である多羅・不動・観音・三三摩耶厳飾王(毘盧遮那の一種)のほかに、ヘーヴァジュラとチャクラサンヴァラという母タントラ系の二尊が加えられているのも偶然ではあるまい。

事実、アティーシャの伝えた『サンヴァラ系タントラ』は、成就者ルーイパ(Lūyipa)の系統を受けたもので、チベットではアティーシャ流と呼ばれ、サンヴァラ五大流派の一つとして後世に影響を与えた。

第三に、アティーシャの複合的性格、否定的にいえば折衷的性格を象徴するものとして、その菩提心説がある。アティーシャは、当時のインドで流行していた『ドーハー』、『チャリャー・ギーティ』などに説かれるサハジャ(倶生)の実体的本有主義、人為的な構想作用を伴う行法を極力排除する無作為主義にも関心を持っていたようである。しかし、カマラシーラの『修習次第』などに説かれる伝統的な菩薩行から見れば、それはあくまで異質であり、いわば両立不能である。

そこで、多くの密教者、あるいは密教論書において注目されたのが「菩提心」という概念である。筆者も含めた多くの論考のあるように[22]、「菩提心」とは、元来ははるか別の次元にあるさとりを求めて我々の心を発起することであった。けれども、「菩提」という概念が実在を象徴する可能性を持つために、聖俗一致を前提とする密教では、「心」を一つの足場として「菩提」と不可分に結びつけたのである。菩提心の内容として「空」を説きながらも、実際には、それを実体視したといえる。そして、さらには「菩提心」を性的行法における男性要素(精液)、もしくは男女両要素の合一と見る生理的行法を組み立てていったことは周知の事実である。

アティーシャの無上瑜伽密教思想は、チベット人弟子ドムトゥンの諫止もあって明らかでないが、羽田野博士などによって指摘されているアティーシャの菩提心重視は[23]、当時の顕密の調停を計らねばならなかった密教者にほぼ共通して看取される特徴であり、苦心の現われでもあった。

2　マルパ

ニンマ派と並んで旧・新チベット密教の双璧となるカギュ派は、現在でもラダックを中心に相当の勢力を有している。後世に著されたトゥカンの『一切宗義』では、カギュ派にもシャンパ・カギュとタクポ・カギュという二つのグループがあったとする。このうち、タクポ・カギュの祖とされるのが、マルパ・チューキ・ロドゥーである。

伝承によれば、彼は少年のとき、著名な翻訳官であったドクミから梵語を学んだという。事実であれば、ドクミはすでに『ヘーヴァジュラ・タントラ』の通暁者として知られており、後のマルパの進路を示唆している。以来たびたびインドに赴き、著名な密教者のマイトリーパ(Maitripa)やナーローパ(Nāropa)から主に密教の実践を伝授されたと伝える。帰国後、ダクメマを妻に迎えたり、後世、インドの成就者のドンビーヘールカ(Dombiheruka,『ヘーヴァジュラ・タントラ』の熟達者)の化身とされるのは、その無上瑜伽密教、とくに般若・母タントラへの志向性に起因している。

さて、大蔵経には、『サンヴァラ系タントラ』に対する数多くの注釈書や成就書がマルパ翻訳官の訳出として収録されているが、これは別人の可能性が高く、彼自身のまとまった著作は伝わっていない。したがって、彼の密教思想を復元することは困難であるが、カギュ派の教義では、大印契(マハームドラー)とナーローパの六法を重視する。この両説に関しては、別に論考があるので、ここではマルパとマイトリーパとの関係についてのみ言及しておこう。

ナーローパもマイトリーパも一一世紀の前半に活躍した密教者である。いずれについても、『時輪タントラ』との関連の有無が問題とされているが、両者とも母タントラの熟達者であったことは疑う余地がない。

ナーローパが、いわゆる「ヴィクラマシーラの六賢門」の一人として北門の守護者(dvārapaṇḍita)と

されているのに対し、同時代に対等以上の位置を占めたと考えられるマイトリーパ、別名アドヴァヤヴァジュラ(Advayavajra)は意識的に除外されている。[24]

その理由は、彼が深い学識にもかかわらず、最終的には実践的タントリストであったことによる。すなわち、アドヴァヤヴァジュラの作者名を持つ『真理の宝環』などから知られるように、伝統的な波羅蜜道(pāramitānaya)の教義から見れば、中観派のうちの「一切諸法無住派」(sarvadharmāpratiṣṭhānavādin)に依拠する学匠で、その影響は広範囲に及んでいる。

けれども、彼の本領が性瑜伽をも含んだ無上瑜伽密教の実践にあったため、ヴィクラマシーラ寺院の学匠の中でも最大の実力者であったラトナーカラシャーンティ(シャーンティパ)と対立関係にあったと伝えられている。

アティーシャとマルパの二人を通して、インドの後期密教、とくに母タントラの導入の模様を紹介した。一一世紀のインドでは、無上瑜伽密教が最後のピークを迎えていた事情から判断して当然の帰結といえよう。ただし、ここでも見落してならないのは、アティーシャに対するドムトゥン、マルパにおいては、有名なミラレパをはさんで一代あとのガンポパ(タクポ・ラジェ)によってそれぞれ宗派が確立されたことである。その場合いずれも、むしろ顕教的な要素を導入することによってインド密教のシャークタ的な部分を少しでも緩和しようとした努力が読みとられる。インドの密教は、個人的影響は比較的強くても、ついに宗派・宗団を形成することはなかった。密教は、元来聖俗一致体験を究極目的に置くものであって、必ずしも組織の確立を意図したものではない。密教を宗団化したのは、チベット人の功績と評価できるかも知れない。もっとも、それを可能ならしめたのは、日本密教の場合と同様、特定の氏族との結びつきが与って力があったのであろう。

なお、アティーシャとマルパは歴史的に接触する機会もあったが、密教に対する位置付けが相違しており、別の宗派へと展開していった。

五　その後のチベット密教

新密教、もしくは新訳密教はカダム派、カギュ派に限られるわけではなく、サキャ、シチェなどの各派にも大きな影響を与えている。前者では、『ヘーヴァジュラ・タントラ』(とくにヴィルーパ流)が重視されたことは周知の事実であり、後者では、母祖といわれるマチク・ラプキ・ドゥンマが裸形のダーキニーの図像で表現される。

以上のように、新密教の興隆期であった一一世紀には、インドの後期密教を大幅に輸入したチベットであったが、その後の密教史の流れを見ると、二、三の顕著な対応が認められる。

第一は、数量的にも、内容的にも、非常に広範囲に及んだ密教経論の分類が行われたことである。こうした分類整理は、すでに一部のタントラに見られ、ブッダグヒヤ、アティーシャなどインドの学匠によっていくつかの分類法が試みられていた。

チベットでも、ニンマ派の九乗があるが、有名なシャル寺の碩学プトゥン・リンチェントゥプが、所作・行儀・瑜伽・無上瑜伽の四分類法を提出して以後、それを座標軸として密教を論議するようになった。

なおプトゥンは、宗派的にはサキャ派に属するが、その該博な密教理解は、チベット密教教学に不朽の足跡を残した。とくに、『瑜伽タントラの海に入る船』や『時輪史』という瑜伽タントラと『時輪タ

ンドラ』に対するそれぞれの解説、さらには『タントラ概説』(広・中・抄の三本)、『秘密の門を開く』などの密教概説書は後世に大きな影響を与えた。

第二は、密教の内部のみならず、仏教全体における密教の位置付けが行われたことである。仏教史上に占める密教の評価については学界でも種々の見解がある。ここで詳しく論じる余裕はないが、いずれにしても異質的な要素を含むことは否定できない。したがって、無上瑜伽タントラに至るほぼすべての密教が一応の完成を見た一〇世紀から一一世紀にかけては、インドにおいて、伝統的な仏教(波羅蜜道)と新興の密教(真言道)という複合的要素をいかに関連付け、仏教全体の中で再整理するかが火急の課題であった。すでに触れたアドヴァヤヴァジュラの『真理の宝環』、ラトナーカラシャーンティの『三乗建立』、そして編者不明の『善説集』などは同時代の所産である。[25] アティーシャの『菩提道燈論』もまさに同様の目的意識に則って撰述されたと考えられる。

インド・チベットの具体的な顕密関係論については別稿を期したいが、この問題に対して多くの場合引証されるのが、トリピタカマラ(Tripiṭakamala)の『三理趣燈明』に見られる次の句である。

同じ目的を持つものであっても、昏迷がないから、方便が多いから、難行ではないから、機根がすぐれた者が有資格者であるから、真言論典(mantraśāstra)はすぐれている。[26]

『善説集』は、同偈を一つの聖言として、主にチャンドラキールティなどの中観帰謬論証派の言葉によって論証される空性を、般若(prajñā)と定義付ける。

そして、

人々の志向に従って、生起次第(utpattikrama)、究竟次第(utpannakrama)のそれぞれを区別することによって、真言論典にはより多くの方便が説かれている。[27]

とし、後半部の密教の部分を方便(upāya)にあてることで、般若・方便の合一を通して顕密の統合が完成するとしている。

トリピタカマラの四句教判については、周知のように、チベットの仏教を事実上大成したツォンカパ、その密教面の後継者であるケードゥプジェ、さらにはニンマ派の学匠ロンチェン・ラプチャムパの著作にも詳しく言及されている。ツォンカパの『菩提道次第大論』と『真言道次第大論』の両大著が、顕密の関係を意味したものであることは論を俟たないであろう。

第三は、顕密対比論にも関係する機根の問題である。同種療法とも呼ばれる一種のショック療法を得意とする無上瑜伽密教の対象が、少なくとも成立の当初においては、インド民間の基層レヴェルにあったことは承認してよいだろう。ところが、それが仏教の中に無視できない位置を占めるようになると、一体どのような能力の人々によってそれを修習することが可能かという疑問が生じるのも当然である。

タントリズムにおける機根の問題に関しては、ヒンドゥー・タントラには有名な獣性・勇性・神性の三性説がある。仏教でも、『サンプタ・タントラ』では、笑・視・握手・抱擁という四種行相が説かれている。紙数の都合で詳論は略するが、概していえば、密教経論の言葉を額面どおりに理解する鈍根の者は、所作・行儀などの低次のタントラに専念すべきであるとする。また、身・口・意に代表される三密瑜伽に依拠した一尊瑜伽に進むことも不可能ではない。

一方、理解力・意志力とも十分な能力をそなえた者は、瑜伽タントラの一尊瑜伽を基本に置きつつ、場合によっては、性的要素を特色とする無上瑜伽密教の実践に踏み込むことを許される。

しかしながら、すでに『ヘーヴァジュラ・タントラ』に代表される母タントラの四灌頂説の中において、秘密・般若智という性瑜伽を特色とする第二・第三灌頂のあとに、サハジャ思想の濃い第四灌頂を

究極のものとして設定していたことは[28]無視されるべきではない。『善説集』にも認められる智印(jñāna-mudrā)という用語は、精神的女性原理として、すでにインド密教でも確立されていた。

インドのように顕著なシャクティズムの存在しないチベットでは、この問題は一層深刻であったと思われる。性的な風俗習慣というものは、人間が動物の一種である限り、忌避できないことも事実である。それゆえ、ひとたび安易な受容を許されると、すぐに民衆の基層レヴェルに浸透してゆく。しかし、それが本質的であるかどうかは別の問題である。

チベットでも、仏教の本格的立て直しを図ったツォンカパをはじめとするゲルク派を中心に、無上瑜伽密教の教理と実践についての再解釈がなされた。これに関しては、最近のすぐれた研究[29]に譲るが、性的な要素を極力精神化、もしくは内面化する点に特徴があるといえる。

三つの側面から、一二、三世紀以後のチベット密教の特徴の一端を記述してきたが、いずれの点でもその萌芽がすでにインドに見られたことは重ねて強調しておきたい。

六　おわりに

以上のように、四つの段階を仮りに設け、それぞれの時代に活躍した数人の密教者の活動を中心に、チベットの密教の流れを概観してきた。最初にも断っておいたが、筆者自身チベット学の専門ではなく、史実と伝承の厳密な取捨選択は容易ではなかった。また、紙数の関係で、ドクミ、ミラレパ、サーキャシュリーバドラなど、その重要性にかかわらず言及できなかった人物も少なくない。さらに、個別の問題に関しても、今後さらに詳細かつ着実な研究が望まれるところである。

それにもかかわらず、一応の責任を果す意味で、この小論で筆者が仮りの結論として抽出したいくつかの点を今後の検討課題として列挙しておくことにしたい。

まず第一段階として、パドマサンバヴァ、ヴィマラミトラ、ヴァイローチャナに代表される前伝期の密教は、確実な史料に乏しく、具体的な実像を復元することは困難である。しかし、かれらの共通の背景となったのが、八世紀後半から九世紀初頭にかけてのインド密教であったことは承認してよいだろう。

インド密教史の上からいえば、この時期は、瑜伽タントラから無上瑜伽タントラへ展開する転換期であり、過渡的性格を持つ『幻化網タントラ』や『一切仏集会タントラ』がまず成立し、やや遅れて無上瑜伽タントラの代表格というべき『秘密集会タントラ』が大成される意義深い時代であった。

一方、チベットにあっては、一部のタントラに説かれる非倫理性に対する反撥に加えて、国家主導型仏教の維持という大前提もあって、密教や中国禅のごとき個人中心の易行主義は歓迎されなかった。

また、同時代の密教を総称する形になるニンマ派は、当時はまだ十分に体系化されておらず、伝承と史実の判別が困難である。しかし、最近、平松敏雄氏や金子英一氏の有益な研究[30]が積み重ねられているので、将来その内容が明確にされるだろう。

第二段階である後伝期の初期を代表するリンチェン・サンポとスムリティジュニャーナキールティによって、重要な密教経論が本格的にチベットにもたらされ、かつ翻訳されたことは事実である。その一部は、個別の流派として後世に伝えられたが、結果的には一つの宗派・宗団を形成しなかった。

その理由として、前伝期末期の不安定な仏教(密教を含む)に対するチベット人の不審と警戒という要素も無視できないが、むしろかれらに続くアティーシャに見られる顕密の価値判断、あるいはマルパのような密教一元論を明確に表明できなかったからではなかろうか。

第三段階のアティーシャは、当時のインド仏教の傾向として無上瑜伽密教をも熟知していた。しかも一一世紀のインド仏教の関心事であった多元的仏教の再整理、すなわち顕密関係論にも見識を持っていた。したがって、見方によると折衷的であり、中途半端の感も否めないが、結果的にチベットの仏教にも大きな影響を与えることができたのである。

他方のマルパは、戒律をはじめ顕教的な分野にはほとんど関心を払わなかった。ミラレパとともにインドの成就者の系統をひくものであって、その後継者の一部は、チベットでもニョンパ(狂者)と呼ばれていたらしい。ただし、後にはガンポパなどの努力で修正され、しかも特定の氏族と結びつき制度化していった。

ともあれ、一一世紀以後のインドでは、日常儀礼・民衆儀礼と結びついた密教がすでに確固とした位置を占めていたので、カダム、カギュの両派に限らず、他のサキャ派、シチェ派にしても、何らかの形で密教をその体系の中に取り容れたと考えられる。

最後の段階では、独自の復古主義と土着主義の道を選んだニンマ派は別にして、多くの派では、価値的には密教をすべての仏教の究極段階に置くものの、実際の修習体系としては、とくに無上瑜伽密教的な要素を極力精神化する方向に進んだようである。現在ラダック地方で行なわれているカギュ派の灌頂儀式でも、男女の二要素はヨーグルトやクンクマの花によって代替されている。このような作業を成しとげたのは、ツォンカパに代表される多くの仏教者の血のにじむような努力があったからであろう。

チベット密教の研究には、このほか立川武蔵、田中公明の各氏や筆者などによる図像学的方法も試みられており、新たな展開も期待される。(31)

(1) 多数のパドマサンバヴァ伝、とくにサムイェー寺の建立に関しては、次の論考に詳しい。金子英一「パドマサンバヴァ伝とサムイェー寺」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』春秋社、一九八六年。

(2) インド密教の聖地ウディヤーナ(Uḍḍiyāna)の比定は、長い間、論争の的となっている。近年では、羽田野伯猷博士などがスワット地方説を強調しているが、筆者は密教系遺品の豊富なオリッサ地方説に賛意を表したい。拙稿「オリッサの歴史」『密教美術の原像』法蔵館、一九八二年。

(3) 羽田野伯猷「Tantric Buddhism における人間存在」『東北大学文学部研究年報』九、一九五八年、のちに『羽田野伯猷チベット・インド学集成』三、法蔵館、一九八七年に収録。

(4) 金子英一「パドマサンバヴァのプルバ伝承」『日本西蔵学会会報』二九、一九八三年。

(5) 無上瑜伽タントラの原泉的内容を持ち、しかも『秘密集会タントラ』に先行する『幻化網タントラ』に関しては、次のような研究がある。松長有慶「幻化網タントラの性格」『印仏研』八―二、一九六〇年。木村秀明「幻化網タントラにおける曼荼羅」『豊山教学大会紀要』一六、一九八八年。拙著『密教仏の研究』第三篇第一章「初期無上瑜伽タントラと五仏説」法蔵館、一九八九年予定。

(6) 松長有慶、前掲論文。同『密教経典成立史論』法蔵館、一九八〇年。

(7) K・W・イーストマン「チベット訳 Guhyasamāja-tantra の敦煌出土写本」『日本西蔵学会会報』二六、一九八〇年。奥山直司「Guhyasamāja-tantra のチベット語訳敦煌写本」『東北印度学宗教学会論集』六、一九七九年。

(8) 『大日経』の成立に決定的影響を与えた『金剛手灌頂タントラ』の重要性は、拙著『密教仏の研究』第二篇第一章「四仏・五仏説の展開」に詳しい。

(9) 越智淳仁「Buddhaguhya の年代考」『印仏研』二二―二、一九七四年。同「Buddhagupta と Buddhaguhya について」『日本西蔵学会会報』二六。

(10) 芳村修基『インド大乗仏教思想研究』百華苑、一九七四年、四九頁、五一八番。'Phags pa sdud pa'i tshigs su bcad pa'i 'grel pa.（東北三七九八番に該当）

(11) 酒井真典「無上ヨーガタントラ義入集と名づくるもの」『密教文化』九二、一九七〇年。

(12) 松長有慶「ラダック地方におけるリンチェンサンポの遺跡の調査報告」『密教文化』一二九、一九八〇年。

(13) J. C. Huntington, "Gu-ge bris, A Stylistic Amalgam", Aspects of Indian Art, Leiden 1972.
(14) 川越英真「Rin chen bzaṅ po の生涯とその活動」『文化』四六―一・二、一九八二年。同「Rin chen bzaṅ po の翻訳リスト」『印仏研』三一―二、一九八三年。
(15) 拙著『密教仏の研究』第二篇第四章「初会金剛頂経系経軌と五仏説」。
(16) 種智院大学インド・チベット研究会編『チベット密教の研究』永田文昌堂、一九八二年。
(17) C. Chakravarti, Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭikāṣaṭkotivyākhyā, Patna 1984.
(18) スムリティジュニャーナキールティについては、川越氏の研究がある。川越英真「Smṛtijñānakīrti をめぐる Khams の仏教活動について」『印仏研』三五―一、一九八六年。
(19) 桜井栄信「Nāmamantrārthāvalokinī を中心とした文殊具密流の考察(1)」『密教学研究』一九、一九八七年。
(20) 拙稿「ヴィクラマシーラ遺跡の現状について」『密教学研究』一四、一九八二年。
(21) 拙稿「Subhāṣitasaṃgraha に関する一考察」『印仏研』一九―二、一九七一年。
(22) 松長有慶「タントラ仏教の倫理観」『日仏年報』二七、一九六二年。拙稿「菩提心覚え書」『密教学』一〇、一九七三年。
(23) 羽田野伯猷「菩提心法者としてのアティーシャ」『中野教授古稀記念論集』一九六〇年。
(24) アドヴァヤヴァジュラに関しては、主なものに以下の諸研究がある。Hakuyū Hadano, "A Historical Study in the Problems Concerning the Diffusion of Tantric Buddhism in India", Religious Studies in Japan, 1958. 拙稿「Advayavajra 研究」『密教学』一三・一四、一九七七年。磯田熙文「pāramitā-yāna と mantra-yāna」『東北大学文学部研究年報』二八、一九七八年。
(25) 小乗・大乗・密教の複合構造は、インド後期仏教の最も顕著な特徴である。高田仁覚「インド密教から見た仏教概要の輪廓」『密教文化』七一・七二、一九六五年。拙稿「Subhāṣitasaṃgraha の引用文献をめぐって」『密教文化』九六、一九七一年。
(26) C. Bendall, Subhāṣitasaṃgraha, London 1905, p. 31. 磯田熙文「Nayatrayapradīpa について」『印仏研』二八―一、一九七九年。
(27) C. Bendall, ibid., p. 31.

(28) 野口圭也「無上瑜伽密教の灌頂について」『南都仏教』五四、一九八五年。

(29) 吉水千鶴子「ツォンカパ『秘密道次第大論』における灌頂論」『チベットの仏教と社会』。平松敏雄「『秘密集会』の「五次第」と「ナーローの六法」について」『チベットの仏教と社会』。

(30) 平松敏雄『西蔵仏教宗義研究(第三巻)——トゥカン『一切宗義』ニンマ派の章』東洋文庫、一九八二年。同「タントラ経典」山口瑞鳳編『敦煌胡語文献』大東出版社、一九八五年。金子英一『古タントラ全集解題目録』国書刊行会、一九八二年。

(31) 立川武蔵「仏教図像」『チベットの言語と文化』冬樹社、一九八七年。田中公明『曼荼羅イコノロジー』平河出版社、一九八七年。種智院大学インド・チベット研究会編『チベット密教の研究』。

Ⅲ　チベット仏教思想の特質

1 チベット大蔵経の編集と開版

今枝由郎

はじめに

周知のとおり、仏教の発祥地インドにおいては、仏典全体を経(仏陀自身によって説かれた教え)・律(仏教教団の規定)・論(註釈書)の三部(蔵、pitaka「かご」の意)に分類・編集するのが最も一般的になった。それ故に、仏典を総称して〈三蔵〉(tri-pitaka)というようになり、この全体が厖大であるから、俗に〈大蔵経〉と呼びならわされている。

仏教が発祥地インド以外の地域に広まると、仏典がアジア各地の諸言語に翻訳されて、原語であるサンスクリット語・パーリ語以外にも、ビルマ語・モンゴル語・満州語・中国語・チベット語等々の大蔵経が成立した。ただし注意しなくてはならないのは、そしてここに仏教の大きな特色が見出されるのであるが、諸言語の大蔵経には相互に非常な加除があり、その内容すなわち収容されている仏典の種類およびその配列を全く異にしているということである。もちろん、すべての言語に共通して翻訳された仏典もいくつかあるけれども、それらは各地域・言語の仏教に共通の基盤を形成するような中心的な位置を占めてはいない。

このことは、例えばキリスト教にとっての『聖書』、イスラーム教にとっての『コーラン』が、どの言語に訳されたところで、その言語でのキリスト教なりイスラーム教の中核を形成しているのと好対照である。ある意味では、インドで生まれた仏教のアジア各地への伝播は、伝播地域の仏教化というよりは、むしろ仏教の地域化――中国化でありチベット化――といった方が適切で、各地域の在来宗教との間に大きな摩擦もなく、伝播がスムーズに進行したといえる。それ故に、各言語で編集された大蔵経の

構成・内容は、その言語で発展をとげた仏教体系の特色を顕著に物語っている。

チベット仏教は、歴史的成立ち・教義、そして依拠する経典――広義の大蔵経――という見地から、

ニンマ(Rnying ma)派(＝古派)

サルマ(Gsar ma)派(＝新派)

ボン(Bon)教

の三グループに大別することができる。各グループは、さらにいくつもの宗派・支派に分れるが、その詳細に関しては、本巻所収の概説・各論を参照していただきたい。大蔵経に関しても、各グループ間に相当な違いがあり、一様には論ずることができないので、以下個々に紹介することにする。

一　サルマ派

この派の大蔵経は、八世紀から一三世紀初頭にかけてのインド仏教の教説を網羅的に翻訳し、それらすべてを教理発展段階に従って分類・体系化したものである。それ故に、この派の大蔵経が、インド仏教の、そしてチベット仏教の正統であり、一般にチベット大蔵経という場合には、この派のものを指す。以下、その歴史的成立ちを概観することにする。(1)

七世紀前半、チベット建国の英主ソンツェン・ガンポ(Srong btsan sgam po)王の時代に導入された仏教は、八世紀後半ティソン・デツェン(Khri srong lde btsan)王の庇護のもとに護国寺サムイェー(Bsam yas)大僧院が建立されるにいたって公的な地位を得、チベット人の出家者も出て本格的に定着した。インド・中国から高僧が招かれ、近辺諸外国語からチベット語への仏典翻訳は、一大国家事業として

1　チベット大蔵経の編集と開版

企画され、短期間に相当数のチベット語仏典が蓄積された。そしてそれらが相互に比較され、訳語統一の必要性が感じられ、九世紀初めにはサンスクリット・チベット語仏教語彙集『翻訳名義大集』(Mahāvyutpatti, Bye brag tu rtogs par byed pa chen po)、およびこれらの語彙のうちから問題になるものについての解説を収録した『二巻本訳語釈』(Sgra sbyor bam po gnyis pa)も編纂された。ここに用いられた訳語を軌範として、以後それに従うべきことが欽定されたので、これらの訳語は「決定訳語」(skad gsar bcad)と呼ばれ、これ以前に翻訳された経典もすべてこの訳語に従って改訂をうけた。以後現在にいたるまでこの統一は保たれており、あくまで原典に忠実なチベット語訳仏典は、すでに散逸して現存しない中国語・サンスクリット語原典の復元を可能ならしめるほどである。

こうして訳経事業がめざましく進捗すると、そこに目録作成の動きが出てくるのは当然である。ティツク・デツェン(Khri gtsug lde btsan)王代の八二四年になって、この王のヘンカル(Lhan dkar, 後代デンカル(Ldan dkar)と伝えられる)宮殿において、それまでに訳し終えたもの、翻訳中のものも含めてチベット語仏典すべての目録が作られた。この『ヘンカル目録』中には、数世紀後に現在の形に集大成されるチベット大蔵経中、経・律部の主要なものはほぼ網羅されていることからして、八〇〇年前後の翻訳事業がいかに活発であったかがよく分かる。『ヘンカル目録』以外にも、『パンタン(Phang thang)目録』、『チンプ(Mchims phu)目録』等が作成されたことが知られており、ことに前者はすでに「仏説部」と「論疏部」という二部立てをしていたと伝えられ、後世の「カンギュル」「テンギュル」二分類法の範を示すと考えられる点で重要であるが、残念ながら両者とも現存しない。

九世紀中頃になると、二世紀余にわたって軍事国家としてアジアの一大勢力であった古代チベット(吐蕃)王国は分裂・崩壊し、その庇護のもとに栄えた仏教も、一時的な衰退を余儀なくされた。これは

チベット仏教史を画する一大出来事で、チベットの歴史家は仏教導入から九世紀中葉までを「前伝期」(snga dar)、教団の再興運動が始まった一〇世紀後半以後を「後伝期」(phyi dar)と、仏教史を二大区分する。

「後伝期」に入ると、インドから多くの学僧が招かれ、逆に仏典・教説を求めてインドに出かけるチベット人僧も数多く出現した。そして、とだえていた訳経事業もチベット各地で再開され、「前伝期」に訳出された仏典が改訂されたり、「前伝期」には訳出されなかった仏典・論疏が新たに翻訳されることになった。こうして、数世紀に及ぶ訳出作業が集大成され、一四世紀初めになって、現存チベット大蔵経の原型が成立した。

これに功績のあった人物は、チョンデン・リクレル(Bcom ldan rig ral)、ウーパ・ロセル(Dbus pa blo gsal)師弟である。彼らは、チベット各地に散在していた諸経典の原本——当時はすべて写本——を蒐集・書写して、ツァン(Gtsang)州のナルタン(Snar thang)寺の文殊堂に安置した。そして、全体をカンギュル(Bka' 'gyur「仏の教えの翻訳」)・テンギュル(Bstan 'gyur「〔カンギュルに対する〕註釈書の翻訳」)の二部に分け、各々の目録を著わした。これが、いわゆる旧ナルタン本大蔵経で、チベット大蔵経成立史上、極めて重要なものである。

この旧ナルタン本大蔵経のカンギュル原本を書写・補訂して、ツェルパ・ゲウェー・ロドゥー(Tshal pa Dge ba'i blo gros)がツェル・グンタン(Tshal Gung thang)寺に確立したのが、ツェルパ本カンギュルで、以後のカンギュルの諸写本・版本はすべてこの系譜である。(補註) このカンギュルの校訂には、著名な学僧プトゥン・リンチェントゥプ(Bu ston Rin chen grub 一二九〇—一三六四)の協力があったことを忘れてはならない。

テンギュルもまた、プトゥンによって、ナルタン寺原本の書写に再度にわたって補訂が施され、シャル(Zha lu)寺に安置された。これは後に、チョンゲー(Phyongs rgyas)本としてさらに増補され、現存テンギュル諸版の基となった。

このように、プトゥンはチベット大蔵経――カンギュル・テンギュル両部――の整理・編集に深く関与し、画期的な役割を果した。さらには、『仏教史』(Chos 'byung 一三二二年著)の中で、当時入手できた、あるいは知られていた経典・註釈書を網羅・分類した訳経目録を著わした上に、論疏・註釈書に関しては、別個に『テンギュル目録』(Bstan 'gyur dkar chag)を二本(一三三五年および一三六二年著)を残している。

以上で、現存チベット大蔵経の原型は成立したと言えるが、一四世紀までの整理・編纂・目録著作ともに、すべて写本であった点を指摘しておきたい。

1　カンギュルの開版

カンギュルの木版印刷本は、チベット本土ではなく、中国の明の永楽帝(在位一四〇二―二四)により一四一〇年に北京で開版されたのが最初である。いわゆる永楽版カンギュルで全一〇五巻に加えて目録部一巻の計一〇六巻から成る。

続いて同じく明の万暦帝(在位一五七二―一六二〇)によって、一六〇五年に万暦版が開版されるが、これは永楽版にごく僅かの訂正を施しただけの再版である。(ただしこの版には、翌一六〇六年に「続添蔵」として四二巻もの儀軌類の典籍が追加されている。)

万暦版にやや遅れて、雲南省北部ジャン・サタム(Jang Sa tham 麗江)王カルマ・ミパム・ツェワ

ン・ソナム・ラプテン(Karma mi pham tshe dbang bsod nams rab brtan 一五八七―一六四六、中国語資料では木増の名で記される)が施主となり、第六世紅帽カルマ(Karma pa Zhwa dmar)派ガルワン・チューキ・ワンチュク(Gar dbang chos kyi dbang phyug 一五八四―一六三〇)の監修の下に、新たなカンギュルが一六二一年に開版された。これは、カルマ派系のグー・シュンヌペル('Gos Gzhon nu dpal 一三九二―一四八二)や第四世紅帽カルマ派チューキ・タクパ(Chos kyi grags pa 一四五三―一五二四)などにより、ツェルパ本カンギュルに校訂・加筆されたチンワ・タクツェ('Phying ba stag rtse)本を原本として刊行された。目録部を合せて全一〇八巻である。(このカンギュルの版木は、一六九一年に四川省のリタン(Li thang 理塘)に移されたので、一般にはリタン版の名で知られている。)

その後清代に入って、康熙帝(在位一六六一―一七二二)により一六八四年から一六九二年にかけて、新たにカンギュル(永楽版と同じく、目録部を含めて一〇六巻)が開版された。続いて一七〇〇年には、一巻加えられて一〇七巻となり、一七一七―二〇年にまた復刊された。さらに乾隆帝(在位一七三五―九五)代の一七三七年になって、多少の変更を伴った再版が刊行された。

以上、中国本土では一四一〇年から一七三七年までの三世紀余にわたって、明・清両朝の歴代皇帝によってチベット大蔵経カンギュル部が数回にわたって開版された。これらはすべて北京版カンギュルと通称されているが、このうち厳密な意味での開版といえるものは、一四一〇年の永楽版と、一六八四―九二年の康熙版だけで、他の版はすべて、多少の改訂が施された再版である。

チベット本土でカンギュルが開版されるのは中国に比べてずっと後で、一八世紀になってからである。それまで部分的には、すでに第五世ダライラマ・ガワン・ロプサン・ギャムツォ(Ngag dbang blo bzang rgya mtsho 一六一七―八二)および第六世ダライラマ・ツァンヤン・ギャムツォ(Tshangs dbyangs

rgya mtsho 一六八三―一七〇六あるいは一七四六)によって開版されたが、カンギュル全体が刊行されたのは、次の第七世ダライラマ・ケサン・ギャムツォ(Skal/Bskal bzang rgya mtsho 一七〇八―五七)の摂政――事実上のチベット王――ポラネー・ソナム・トプギェー(Pho lha nas Bsod nams stobs rgyas 一六八九―一七四七)によって一七三二年になってからである。このカンギュルの版木は、ツァン州のナルタン寺に奉納されたので、ナルタン版と称される(先の写本旧ナルタン本カンギュルと混同しないこと)。目録部(プルブチョクパ・ガワン・チャムパ〔Phur bu lcog pa Ngag dbang byams pa 一六八二―一七六二〕著)一巻を合せて全一〇一巻である。(後に、順次二巻が増補されたので、一〇二、一〇三巻本となった。)

ほぼ時を同じくして、今度は東チベットのカム(Khams)州(四川省)デルゲ(Sde dge 徳格)で、一七三一年からデルゲ王テンパ・ツェリン(Bstan pa tshe ring 一六七八―一七三八)を施主とし、スィトゥ・チューキ・ジュンネー(Si tu Chos kyi 'byung gnas 別名ツクラク・チューキ・ナンワ〔Gtsug lag chos kyi snang ba〕、一六九九/一七〇〇―七四)の監修で、新しいカンギュルが開版された。一七三三年に完成したこの版は、スィトゥ自身の手になる目録一巻を含めて全一〇三巻である。

さらに、東北チベットのアムド(A mdo)州(青海省)チョーネ(Co ne 卓尼)寺でも、北京版の復刻ともいえるカンギュルが開版された。タクパ・シェートゥプ(Grags pa bshad sgrub 一六七五―一七四八)の手になる目録一巻を伴う全一〇八巻のチョーネ版である。

こうして、一八世紀前半には相ついで三版のチベット大蔵経カンギュル部が開版されたことになる。以後もチベット文化圏の各地で開版されたが、現在知られているものを列挙すると、

(1)ラギャ(Rwa rgya 拉加)版――アムド州ラギャ寺で、ロプサン・ダルゲー・ギャムツォ(Blo bzang

dar rgyas rgya mtsho 一七五九―一八二四)によって開版されたもの。この版に対する第四世パンチェンラマ・テンペー・ニマ(Bstan pa'i nyi ma 一七八二―一八五三)著の目録一巻が、近年影印出版されたが、それによればカンギュル本体は全一〇四巻である。[2]

(2)ウルガ(Urga)版――モンゴルのウルガ(庫倫、ウラン・バートルの旧名)で一九〇九―一〇年に開版されたもの。デルゲ版の復刻で、全一〇四巻に、目録(著者不明)一巻の計一〇五巻である。

(3)ラサ(Lha sa)版――第一三世ダライラマ・トゥプテン・ギャムツォ(Thub bstan rgya mtsho 一八七六―一九三三)の欽定版で、ダライラマ逝去後一九三四年に完成。目録部一巻を合せて計一〇〇巻である。

(4)ワラ(Wa ra)版――カム州デルゲに近いワラ寺でタムチョ・テンパ(Dam chos bstan pa 一八七五―一九四五頃)が開版したもの。一般にカンギュルは写本・版本ともに大版であるのに比して、これは小版で、それが故に巻数は倍近くの二〇六巻と伝えられる。[3]

(5)チャムド(Cha mdo 昌都)版――カム州チャムドにあるチャムパリン(Byams pa gling)寺院で刊行されたもので、ヤプツァン・ロプサン・コンチョク(Yab tshang Blo bzang dkon mchog 年時未詳)の尽力による。ラサ版の重刻であると伝えられるが、詳細は知られていない。[4]

以上見てきたように、一五世紀初めから今世紀にかけて、チベット本土のみならず中国・モンゴルといった広い意味でのチベット文化圏の各地でチベット大蔵経カンギュル部は、のべ一〇回にわたって木版印刷にふされた。

2　テンギュルの開版

テンギュルはというと、写本・版本ともにカンギュルに比して伝播・流布度は低い。その理由としては、カンギュルの二倍余の厖大なものであるという物理的な条件もあるが、さらにはカンギュルが仏の教えそのものの集大成であるのに対して、テンギュルはその註釈書という点で副次的なものと見なされたとも考えられる。

写本集成に関しては、先に述べたプトゥンの業績を受け継いで、多くの学僧がその整理・増訂に関与した。版本に関しては、カンギュル同様に中国で一七二四年に実現したのが最初である。この版の原本は、プトゥンが整理・編集したシャル寺本を、ダライラマ第五世の没後、その死を匿していた摂政サンギェー・ギャムツォ(Sangs rgyas rgya mtsho 一六五三―一七〇三)が、他の写本テンギュルと比較校訂・増補したもので、附されている目録も、ダライラマ第五世の名を借りて、摂政が一六八八年に書いたものである。目録部一巻を合せて計二二五巻の一大出版事業である。

次いでデルゲにおいて、カンギュル刊行の施主テンパ・ツェリン王没後、その子プンツォク・テンパ(Phun tshogs bstan pa)が引き継ぎ、シュチェン・ツルティム・リンチェン(Zhu chen Tshul khrims rin chen 一六九七―一七七四)監修のもとで一七四二年に完成した。初版本は目録部一巻を合せて計二一〇九巻であったが、後に五巻加えられて計二一四巻になった。

同じく一七四二年には、ナルタン版テンギュルも刊行されており、これはカンギュル同様プルブチョクパ・ガワン・チャムパの手になる目録一巻を合せて計二二四巻である。

テンギュル木版印刷の最後はチョーネ版で、一七七三年に成立、ジャムヤン・シェパ第二世クンチョ

ク・ジクメー・ワンポ(Dkon mchog 'jigs med dbang po 一七二八―九一)著の目録が添えられていて、計二〇九巻である。

今世紀に入って、ウルガでもカンギュルに続いてテンギュルの開版が始まったが、数巻が刊行されただけで全体の完成にはいたらなかったようである。[5]

以上、チベット語への仏典翻訳事業の開始から、写本時代を経て木版印刷にいたるまでのチベット大蔵経カンギュル・テンギュル両部の編集・開版の経過を概観した。[6] そのうち、木版本を一覧すると、次表のようになる。(カンギュル部初版開版の年次順。増補・改訂版がある場合、巻数の変化をパーレン中に記した。一〇五／一〇六十一とあるのは、初版本体一〇五巻に目録部一巻で、本体は後に一巻追加されて一〇六巻になったことを指す)

版名	カンギュル(巻数)	テンギュル(巻数)
(1) 北京版	一四一〇年(一〇五／一〇六十一巻)	一七二四年(一二四十一巻)
(2) リタン版	一六二一年(一〇七十一巻)	
(3) チョーネ版	一七三一年(一〇七十一巻)	一七七三年(二〇八十一巻)
(4) ナルタン版	一七三二年(一〇〇／一〇一／一〇二十一巻)	一七四二年(一二三十一巻)
(5) デルゲ版	一七三三年(一〇二十一巻)	一七四二年(二〇八／二一三十一巻)
(6) ラギャ版	一八二〇年(一〇四十一巻)	
(7) ウルガ版	一九一〇年(一〇四十一巻)	
(8) ラサ版	一九三四年(九九十一巻)	

(9) ワラ版　一九四〇年頃(二〇六+?巻)
(10) チャムド版　一九五〇年(?)

カンギュル部に限れば通算一〇版あるが、テンギュル部も揃って、厳密な意味で大蔵経と言えるのは四版だけである。

カンギュルに関して、従来の研究書では、ブータンのかつての冬の首都プナカでも開版されたと記されているが、これは誤りである。たしかに、プナカでは一七世紀以来、カンギュル・テンギュルに含まれる数多くの経典・論書が木版印刷にふされたが、カンギュルなりテンギュルとして一つのまとまった叢書に集大成されることはなかった。

近年になって、木版出版以外に、写本および木版本を原本として影印版なりマイクロフィッシュによるカンギュル・テンギュルの刊行が、日本・インド・アメリカ・ヨーロッパで幾つかなされ、チベット大蔵経の参照が非常に容易になり、チベット研究の発展に大きく貢献した。とはいえ、木版なり近代印刷技法による刊行が始まってからも、写本による大蔵経の伝承が絶えたわけではない。善業として大きな意義がある大蔵経書写の伝統は現在まで続いており、一九六〇年代のブータン第三代国王ジクミ・ドルジ・ワォンチュック(Jigs med rdo rje dbang phyug 一九二八―七二)の発願による金泥(字)カンギュル・テンギュル書写の偉業は、まだ記憶に新しい。

全三百余巻に五千点を越える典籍を収める一大叢書であるチベット大蔵経の内容[7]に、ここで立ち入る紙幅はないが、北京版を例にとって、その配列・分類を一覧する。

カンギュル　典籍数

（1）	秘密部(Rgyud)	七二九
（2）	般若部(Sher phyin)	三〇
（3）	宝積部(Dkon brtsegs)	一
（4）	華厳部(Phal chen)	一
（5）	諸経部(Mdo sna tshogs)	二六八
（6）	戒律部('Dul ba)	二六
	計	一〇五五

テンギュル		典籍数
（1）	讃頌部(Bstod tshogs)	六三
（2）	秘密疏部(Rgyud 'grel)	三一二〇
	（以下すべて経疏部）	
（3）	般若部(Sher phyin)	四〇
（4）	中観部(Dbu ma)	二五七
（5）	諸経疏部(Mdo sna tshogs)	四〇
（6）	唯識部(Sems tsam)	六六
（7）	阿毘達磨部(Mngon pa'i bstan bcos)	一八
（8）	律疏部('Dul ba'i 'grel pa)	四五
（9）	本生部(Skyes rabs)	八

(10)	書翰部(Spring yig)	四二
(11)	因明部(Tshad ma)	六七
(12)	声明部(Sgra rig pa)	二八
(13)	医方明部(Gso ba rig pa)	七
(14)	工巧明部(Bzo rig pa)	一八
(15)	修身部(Thun mong ba lugs kyi bstan bcos)	一二
(16)	雑部(Ngo mtshar bstan bcos)	一三一
	計	三九六二

以上の概観からうかがえることは、チベット仏教サルマ派の大蔵経の第一の特色は、インド起源の経・律・論の三蔵分類方式に従わずに、カンギュル＝〈仏の教えの翻訳〉、テンギュル＝〈(カンギュルに対する)註釈書の翻訳〉という、独自の〈二蔵〉分類を打ち立てていることである。これはすなわち、チベット人仏教徒の意識において、基本となる〈仏の教え〉が何であるかがはっきりしていたこと、そしてその教えが外来のものであって、自らはその翻訳に依っているという自覚があったこと、の二点である。

次に、収容されている仏典のうち、中国・日本には紹介されることがなかった後期密教〈金剛乗 Vajrayāna, Rdo rje theg pa〉の経典＝タントラ(tantra, rgyud)が圧倒的に多いことが注目される。けだしチベット仏教は、インドにおける最終・最高発展段階のタントラ仏教を忠実に継承・実践して現在に伝える唯一の仏教形態であることを想起すれば、これは当然のことである。同じく仏教徒である日本人が、チベット仏教圏の仏像なりに接して、違和感・戸惑いを禁じえないのは、民族間の違いも一因ではある

が、何よりも両者の仏教が、仏教教理史上非常に異なった発展段階を継承していることに由来するところが大きい。

次のニンマ派大蔵経との関連もあるので、サルマ派大蔵経で最も重要な位置を占める秘密(タントラ)部の分類についてふれておかねばならない。サルマ派ではタントラ全体を、下位から上位に、

(1)所作タントラ(kriya-tantra, bya rgyud)

(2)行タントラ(carya-tantra, spyod rgyud)

(3)瑜伽タントラ(yoga-tantra, rnal 'byor rgyud)

(4)無上瑜伽タントラ(anuttara-tantra, bla med rgyud)

に四分類する。そして、無上瑜伽タントラはさらに父(pitra, pha)タントラ、母(matra, ma)タントラ、無二(advitiya, gnyis su med)タントラに細分される。サルマ派に属する諸宗派は、このうち無上瑜伽部に分類されるカーラチャクラ(Kālacakra, Dus kyi 'khor eo)、〈ーヴァジラ(Hevajra, kye rdo rje)、チャクラサンヴァラ(Cakrasamvara, 'Khor lo sdom pa=Bde mchog)、グフヤサマージャ(Guhyasamāja, Gsang ba 'dus pa)といったタントラの主尊を典拠として教理・修法体系を打ち立てている。そして、これらタントラがすべて〈後伝期〉に入ってから新たに訳出された〈新訳〉であることから、〈サルマ〉(Gsar ma)すなわち〈新〉派と総称される。[8]

無上瑜伽部に相当するタントラで、〈前伝期〉に訳出された〈古訳〉は、それが真正な仏の教えであるかどうかが疑わしいという理由で却下し、大蔵経中にも収めないか、収めてもそのうちほんの一部だけである。[9]

二　ニンマ派

サルマ派の項で、タントラの四部分類を見たが、ニンマ派はこの派独自の分類法を打ち立てている。両分類が全く異なるのは、サルマ派の分類法で最上位に配属される無上瑜伽部に関してで、次ページに両者を比較表示する。

もちろんニンマ派独自の教義は内タントラに説かれており、その奥儀はアティヨーガの名のもとで最高位に分類される「大究竟」である。内タントラに配属される経典は、当然のことながらすべて〈前伝期〉に訳出された〈古訳〉である。前伝期といえば、吐蕃王国の保護をうけて教団仏教がチベットに定着した時代であった。そして、この国家・教団の下では、内タントラに分類される仏典は訳出を禁止されていた。その理由の一つは、この類のタントラには、性的体験に仏教の教理を結びつけ、性的行為も編み込んだ——少なくともそう解釈・誤解されうる——修法が説かれているからであろう。しかし、訳出禁止令にもかかわらず、一部の関連タントラは訳出され、実践されていた。そして古代吐蕃王国崩壊後、国家規制がなくなると、従前にもまして流布しはじめ、この一群の〈古訳〉タントラに典拠を置く一派、すなわちニンマ派が形成されるにいたった。しかし、サルマ派は〈古訳〉タントラの出自を疑い、上述のプトゥンなどはその由緒に積極的な支持を表明しなかった。その信憑性・由緒正しさ云々の問題は別として、〈古訳〉タントラは『ニンメー・ギュブム』(Rnying ma'i rgyud 'bum 古タントラ全集)という一大叢書に集大成されており、以下に、このニンマ派独自の大蔵経の編集・開版の歴史を概観することにする。(10)

サルマ派

所作タントラ(Bya rgyud)
行タントラ(Spyod rgyud)
瑜伽タントラ(Rnal 'byor rgyud)

無上瑜伽タントラ(Bla med rgyud)

ニンマ派

外タントラ(Phyi rgyud)
　所作タントラ(Bya rgyud)
　行タントラ(Spyod rgyud)
　瑜伽タントラ(Rnal 'byor rgyud)
内タントラ(Nang rgyud)
　マハーヨーガ(Mahā yoga)
　アヌヨーガ(Anu yoga)
　アティヨーガ(Ati yoga)
　＝大究竟(Rdzogs chen)
　　心部(Sems sde)
　　界部(Klong sde)
　　秘訳部(Man ngag sde)
　　＝心髄(Snying thig)

古タントラを一つの叢書に集成しようとする最初の試みは一三世紀に遡る。著名な埋蔵宝典発掘者(gter ston)ニャンレル・ニマ・ウェセル(Nyang ral Nyi ma 'od zer 一一二四—九二)の子ガダク・ナムカペル(Mnga' bdag Nam mkha' dpal)の弟子ニョタク(Smyos grags)とソトゥン(So ston)二人の尽力で、各地から古タントラの写本が蒐集され、全三〇巻三七五点を数えた。

その後、一五世紀にはラトナ・リンパ(Ratna gling pa 一四〇三—七八)、一七世紀にはテルダク・リンパ(Gter bdag gling pa 一六四六—一七一四)、ロチェン・ダルマシュリー(Lo chen Dharmaśri 一六五四—一七一七／一八)兄弟といった、ニンマ派の学僧により校訂・増補された。

一八世紀にいたって、ジクメ・リンパ(Jigs med gling pa 一七二九—九八)の手によって『古タントラ全集』は集大成され、デルゲ王クントゥプ・デガ・サンポ(Kun grub bde dga' bzang po 一七六八—九〇)の妃ツェワン・ラモ(Tshe dbang lha mo)を施主として、初めて木版印刷された。ラトナ・リンパ著の目録およびツェワン・チョトゥプ(Tshe dbang mchog grub)の手になる解説を合せて全二六巻であ

る。

これが現在のところ最も権威的な『古タントラ全集』と見なされ、全四〇六点(目録・解説を除く)を収録している。[11] しかしながら、この版に古タントラ全部が収められている訳ではなく、例えば西ブータンの一寺院に保存されている一七世紀の写本『古タントラ全集』には、全部で九〇〇点近くが収録されている。[12]

従来、この派の典籍に対する信用は一般に薄く、それが故にサルマ派のそれに比べて充分な研究がなされなかった。しかしながら、ニンマ派はサルマ派に匹敵する厖大なタントラ叢書を有しており、緒についたばかりの研究成果からも、すでにその中には由緒正しいものも少なくないことが明らかになっている。[13]『古タントラ全集』と密接な関係をもつ『ヴァイローチャナ・タントラ全集』(Vairo rgyud 'bum)等も合せて、今後全体的な再検討がなされるべきである。

以上見てきたように、ニンマ派はサルマ派の大蔵経を包含した上に、サルマ派タントラで最上位に配される無上瑜伽部に関しては、サルマ派からは容認されない一群のタントラ経典を有しており、それが『古タントラ全集』の名のもとに集成されている。ニンマ派の教学は主としてこれらのタントラに典拠しており、サルマ派とは大いに趣を異にしている。経典・教説の伝承形態に関しても、カーマ(bka' ma)、テルマ(gter ma)という独自の二分類法を行なう。

カーマは「長伝」(ring brgyud)と称され、創唱者から代々師資相承によって絶えることなく綿々と伝えられた教説である。これはサルマ派でも同じ伝承形態である。

ニンマ派独自の形態は「短伝」(nye brgyud)と称されるテルマである。これは相承の過程で少なくとも一度〈埋蔵〉され、ある一定の潜伏期間後、しかるべき適材によって発掘された典籍で、テルマすなわ

ち〈埋蔵書〉と称され、発掘者はテルトゥン(gter ston)すなわち〈埋蔵書発掘者〉と呼ばれる。カーマに比して、創唱者から現在にいたるまでの伝承に関与した師の数が少なく、その系譜が短いから「短伝」と名付けられる。

カーマに属する典籍は、内・外タントラはもちろん、経・律といった仏典全般に及ぶが、テルマは、ニンマ派の最もニンマ派たる典拠を形成する内タントラに限られる独自の伝承形態である。この一群のテルマに対してサルマ派は、古タントラの信憑性に対して示したのと同程度あるいはそれ以上の疑惑を抱いており、サルマ派・ニンマ派間の論議の止まないゆえんである。

カーマ、テルマともに、まとまった叢書として集大成されたのは、まだ新しいことである。もちろん、その背後には、蒐集・編纂の長い歴史があるが、研究はその端緒についたばかりで、詳細の解明は今後の課題である。

カーマは、チベット本土では叢書として木版印刷にふされたことはなく、一九五九年のダライラマ一四世のインド亡命後になって、ドゥジョム・リンポチェ・ジクデル・イェシェー・ドルジェ(Bdud 'joms rin po che 'Jigs bral ye shes rdo rje 一九〇四―八七)の努力により、亡命チベット人によって持ち出された写本・版本が蒐集・校訂・書写され、一九八二―八七年にかけて全五八巻三三九点の一大叢書として出版された[14]。ニンマ派の教理体系が如実に窺えるもので、今後のニンマ派研究の基本典籍となるであろう重要なものである。

テルマも集大成されたのは、さほど古いことでなく、一九世紀後半になってからである。一九世紀の東チベットに起った「無宗派」(ris med)運動の旗主であったコントゥル・ユンテン・ギャムツォ・ロドゥー・タイェー(Kong sprul Yon tan rgya mtsho Blo gros mtha' yas 一八一三―九九)は、埋蔵書およ

びそれに関連した灌頂の儀軌・成就法などを整理・分類して『五蔵』の一として『大埋蔵宝典蔵』(Rin chen gter mdzod)を編集した。木版本としては二度開版され、一つはペルプン(Dpal spungs)寺版(六〇巻)で、もう一つはツァルプ(Mtshur phu)寺版[15](六三巻)である。後者には全部で二五三八点収録されており、まことに厖大なものである。

以上、ニンマ派の広義の大蔵経の成立・開版を見てきた。このうち『古タントラ全集』は、インドおよび近辺諸国語からチベット語に訳された——少なくともニンマ派の伝承による限り——タントラの集成で、厳密な意味での大蔵経といえる。

これに反して、カーマおよびテルマの集大成には、チベット人による著述も数多く含まれている。それ故に、チベット語仏典を論ずる場合に、最もよく応用される区分——すなわち大蔵経(外国語からチベット語に訳されたもの)か蔵外文献(チベット人自身の著述になるもの)か——に従えば、純粋な大蔵経ではなく、むしろニンマ派叢書とでも称した方が適切である。

いずれにせよ、サルマ派の文献に比してニンマ派の文献は、従来入手しにくかったこともあって、あまり研究されることがなかった。文献が比較的容易に閲覧できるようになった今日、その信憑性・正統性の問題は、もはやサルマ派の猜疑的な主張に左右されることなく、文献そのものにあたって実証的検証がなされるべきである。

三　ポン教

チベットの宗教を論ずる場合、常に一番問題となり論議の対象となるのがポン(ボン)教である。従来

一般に行なわれてきた、ボン教を仏教導入以前の土着宗教とみなす単純な解釈は、少なくとも〈後伝期〉に入ってからのサルマ派、ニンマ派の立場から見た伝承であって、決して史実に即しているとは考えられない。仏教導入以前のチベット民族は、独自の世界観・霊魂観を持っていたことはたしかで、それに基づいた信仰・儀礼が行なわれていた。その中核をなすものは、ラ(bla 敬語形はクラ(sku bla)。生命神)の祭祀で、これは通常年に二回夏冬に行なわれた。死後は、魂が犠牲の家畜を道案内として黄泉の国に赴き、祖霊とともに永遠の憩いを享受することを願った。

七世紀以後、新たに導入された外来宗教である仏教とこの土着宗教とは、お互いに影響し合いつつ混淆し、諸々の宗派に分れていった。そのうちボン教と称されるものは、サルマ派・ニンマ派に比して、土着要素をより多く受け継いだ宗派である。土着要素を組み込みながらも、インド仏教の正統を継承・発展したサルマ派からは、異教とも見なされるが、大きな見地からは〈チベット仏教〉の一派と見なす方が妥当と思われる。ボン教、ニンマ派、サルマ派はすべて、チベットという風土を共通の基盤としており、各々の相違は土着要素と外来仏教との混淆度の差であると言えるであろう。

ボン教にも彼ら固有の大蔵経があり、形式的にはサルマ派と同じく、カンギュル(Bka' 'gyur)とテンギュル(発音は同じであるが、サルマ派が Bstan 'gyur と綴るのに対して、Brtan 'gyur と綴る)の二蔵に分類される。ただし、まとまって開版されたことはなく、一九五九年以後インドに亡命したボン教徒が持ち出した経典が部分的に影印出版されだしてから、少しずつその内容が明らかになりつつある。[16] 教義的には、ニンマ派のタントラ分類で最上位とされるゾクチェン(Rdzogs chen 大究竟)に相当する典籍を有しており興味深い。今後、サルマ派、ニンマ派の大蔵経との詳しい比較研究が望まれるゆえんである。

むすび

本稿ではチベット仏教諸派の大蔵経の成立・開版を概観した。最も注目すべきことは、チベット人仏教徒は、七世紀以来入手できる限りの仏典を、その原語――サンスクリット語が主であるが、その他中国語および近隣中央アジア諸語も含む――から、とにかく自国語に訳出・編集・開版し、仏教を自らの言葉で理解・吸収しようと努力を重ねてきたことである。今日なお自国語の大蔵経を持たない日本仏教とは比較にならない。

チベット仏教は、こうして仏教体系をほぼ網羅した完全な訳経の上に成立・発展したものである。古今の教説は、矛盾する問題を多く内包しているが、それらを一つも損なわずに分類・位置づけるような仏教体系の確立に正面から取り組んだといえる。この過程は、いわゆる蔵外文献と称されるチベット人自身による夥しい著作に如実に窺える。これらチベット人学僧の蘊蓄を傾けた著述は、当然のことながら難解であり、またその研究の日が浅いことから、充分には理解されておらず、不当に過小評価されている。

チベット仏教は一般に「ラマ教」という呼称で言及され、仏教とは異なった特殊な宗教――さもなくば土着宗教と習合し、堕落したいかがわしい仏教――として軽視されている。この根強い通念は、チベット仏教圏が長く鎖国に近い状態で、チベット語仏典の入手が難しかった間に、不完全な理解、不正確な情報から出来上ったものである。厖大な数のチベット語仏典が比較的容易に閲覧できるようになり、チベット人仏教徒・僧侶との接触・交流も可能になった現在、これら原典の解釈そして実地調査により

（1）日本語で書かれた概説として、次のものを参照されたい。
山口瑞鳳「チベット」『仏教史Ⅱ』(世界宗教史叢書8)、山川出版社、一九八三年、一八七―二九八頁。
御牧克己「チベット語仏典概観」『北村甫教授退官記念論文集　チベットの言語と文化』冬樹社、一九八七年、二七七―三一四頁。
ことに後者には、内外の研究・出版物がほぼ網羅してあるので、極めて有益である。それ故に本稿での文献注は、御牧論文に記されていないものに限った。

（2）このカンギュル版木の存在は、すでに J. F. C. Rock によって報告されていた(The Amnye Ma-chhen Range and Adjacent Regions, Rome 1956, p. 66)が、少なくとも目録部の原本が参照できるようになり、その全容が知られるようになったのは次の影印出版によってである。A mdo rwa rgya'i bka' 'gyur gyi dkar chag. A history and brief survey of the contents of the A mdo Rwa rgya redaction of the Tibetan Bka' 'gyur by 4th Paṇchen Bstan pa'i nyi ma. Reproduced from a rare print from the Rwa rgya blocks. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1983. この影印本には Bkra shis Tshe ring(Tashi Tshering)氏による序(Gleng brjod)が附されており(チベット語)、ラギャ版に限らずチベット大蔵経カンギュル部の編集・開版の経過が手ぎわよくまとめられている。

（3）Ibid., fol. 5a.

（4）Ibid., fol. 5a.

（5）L. Chandra, "A Newly Discovered Urga Edition of the Tibetan Kanjur", Indo-Iranian Journal III, 1959, pp. 175-203(Geza Bethlenfalvy, A Catalogue of the Urga Kanjur, Śata-Piṭaka Series, vol. 246, New Delhi 1980, pp. 291-319 に再録。p. 307 参照).

（6）カンギュルの諸写本・諸版本間の相違・系譜に関しては、Helmut Eimer 氏の一連の研究があるので、それを参照されたい。注(1)に記した御牧氏論文、三一一頁に記されている論文三編の他に、ヘルムート・アイマー「西蔵大蔵経甘殊爾の戒律部におけるテキストの配列順序」『仏教学』第二〇号、一九八六年、一―

一〇頁、が最近になって発表された。

(7) チベット学の創始者ともいえる Csoma de Körös, Alexander(一七八四―一八四二)による、当時としては画期的な業績(以来、部分的にはさらに詳しい研究が多くなされているが、チベット大蔵経全体の鳥瞰としては唯一である)を挙げておきたい。

"Analysis of the Dulva, a Portion of the Tibetan Work entitled the Kah-Gyur", Asiatic Researches XX (1836) I, No. 2, Calcutta, pp. 41–93.

"Notices on the Life of Shakya, extracted from the Tibetan Authorities", ibid., XX(1839)II, No. 8, pp. 285–317.

"Analysis of the Sher-Chin-P'hal-Ch'hen-Dkon-Séks-Do-Dé-Nyáng-Dás and Gyut. Being the second division of the Tibetan Work entitled the Kah-Gyur", ibid., XX(1839)II, No. 11, pp. 393–552.

"Abstracts of the Contents of the Bstan-Hgyur", ibid., XX(1839)II, No. 12, pp. 553–585.

この研究の独創性、価値を夙に認めた Léon Feer は、訳註・補註を加えて仏訳を発表した。"Analyse du Kandjour et du Tandjour. Recueil des livres du Tibet"(traduit de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques par Léon Feer), Annales du Musée Guimet II, Paris 1881, pp. 131–577.

最近になって、英文四編は De Jong 氏の序を加え単行本として刊行された。Analysis of the Kanjur. Bibliotheca Indo-Buddhica, No. 2, Delhi 1982(?).

(8) ニンマ派の区別は、各々が典拠とするタントラ経典の訳出年代に基づくものであるが、その場合対象になるタントラは、ニンマ派の分類で無上瑜伽部に配されるものに限られていることを、改めて注記しておきたい。経部・律部の経典に関しては、その大半が〈前伝期〉に訳出された、いわば〈古訳〉であるが、これらはすべてニンマ派・ニンマ派に共通している。タントラ経典でも、ニンマ派の分類で下位三部に属するものでは、両派に共通して認可・修業されているものが多い。いまだ不明な点が残る古訳・新訳の問題に関しては、次の書物を参照されたい。Tulku Thondup, The Tantric Tradition of the Nyingmapa. The Origine of Buddhism in Tibet, Marion(MA) 1984.

(9) 北京版の例をとれば、カンギュル秘密部七二九点中一八点だけである。

(10) この項の叙述にあたっては、主として次の研究を参照した。
Lopon Pemala, "Preface", The Mtshams-brag manuscript of Rñiṅ ma rgyud 'bum, 46 vols., National Library of Bhutan, Thimphu 1982.
金子英一『古タントラ全集解題目録』国書刊行会、一九八二年、一—九頁。

(11) 金子英一、前掲書。

(12) The Mtshams-brag manuscript of Rñiṅ ma rgyud 'bum, 46 vols., National Library of Bhutan, Thimphu 1982. この『古タントラ全集』の目録は、目下、龍谷大学の上山教授の監修の下で作製中で、近いうちに公表される予定である。

(13) 木版本は存在しないが、写本の影印が出版されている。The rGyud 'bum of Vairocana, a collection of ancient Tantras and esoteric instructions, compiled and translated by the 8th Century Tibetan Master, 8 vols., Leh (Ladakh) 1971.

(14) Rñiṅ ma bka' ma rgyas pa: a collection of teachings and initiations of the Rñiṅ-ma-pa tradition passed through continuous and unbroken oral lineages from ancient masters/completely edited and restructured by H. H. Bdud-'joms Rin-po-che on the basis of the successive Smin-grol-gliṅ and Rdzogs-chen Rgyal-sras redactions, 58 vols., Kalimpong, Dist. Darjeeling, W. B. 1982–87.

(15) この版の目録は、東洋文庫チベット研究委員会編『リンチェンテルズ目録』東洋文庫、一九七七年として出版されている。ツゥルプ版を基にして、さらにペルプン版および他の写本から補って、新たに影印出版された『リンチェンテルズ』が現在では容易に閲覧できるようになった。Rin chen gter mdzod chen mo: a reproduction of the Stod-luṅ Mthsur-phu redaction of 'Jam-mgon Koṅ sprul's great work on the unity of the gter-ma traditions of Tibet, with supplemental texts from the Dpal spuṅs redaction and other mss, 111 vols., Paro (Bhutan) 1976–78.

(16) この大蔵経に関するまとまった研究としては(すでに御牧氏論文に引用されているが)、Per Kvaerne, "The Canon of the Tibetan Bonpos", Indo-Iranian Journal XVI-1, 1974, pp. 18–56; XVI-2, pp. 96–144がある。その他、インドで影印出版されたボン教の大蔵経に含まれる典籍および蔵外文献の目録としては、

Samten G. Karmay, A Catalogue of Bonpo Publications, Tokyo, The Toyo Bunko 1977 が参考になる。

〔補註〕 本稿を書き終えてから、このカンギュルに関する次の論文が最近発表されたのを知った。残念ながら筆者未見である。

Ven Jampa, "Origins of the Tibetan Canon with special reference to the Tshal-Pa Kanjur", Buddhism and Science : Commemorative Volume for the 80th Anniversary of the Founding of Tongguk University, Seoul 1987, pp. 763–782.

2 チベットの学問寺

小野田俊蔵

一　サンプ・ネゥトク僧院

ゲルク(dGe lugs)派の後代の伝承によれば、いわゆる「学問寺」の課程やそこで行なわれる問答の習慣をチベットで最初に形作ったのは、チャパ・チューキセンゲ(Phya pa Chos kyi seng ge 一一〇九―六九)であるとされている。「学問寺」に関するすべての伝統がチャパに起源すると見なすことは出来ないが、チャパが活躍しそこで一八年間座主をつとめたと伝えられるサンプ・ネゥトク(gSang phu sNe'u thog)僧院が、サキャ(sa skya)派やゲルク派等の学問寺創建のモデルになったということは、以下考察するように可能であろうと思われる。

さて、ゲルク派の開祖と仰がれるツォンカパ・ロサンタクペーペル(Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal 一三五七―一四一九)は、その修行時代に多くの僧院を巡って各地で教義問答を行なったと伝えられる。これは当時の学問僧がその修行時代の完成期に行なう「タコル」(grwa 'khor)と呼ばれる習慣に則ったもので、今日の言葉でいえば自らの学問成果を試す口頭試問の役目を果たすものである。ツォンカパが巡った僧院はサンプ、デワチェン(bDe ba can)、クンタン(Gung thang)、ナルタン(sNar thang)、シャル(Zhwa lu)といったいわゆるゴク流に属する諸僧院であった。これらの中でシャル寺は一応サキャ派に所属する僧院である。しかし顕教学に限って言えばサンプ僧院の系統を受けた学問寺であった。またシャル寺は『プトゥン仏教史』で有名なプトゥン・リンチェントゥプ(Bu ston Rin chen grub 一二九〇―一三六四)が住持をした寺である。プトゥンはこのシャル寺に請われて招かれるまではカギュ(bka' rgyud)派系のトプ(Khro phu)寺に所属していた。そのトプ寺も早い時代から、サンプ系顕

教学の学問寺であったのである。『ナルタン版チベット大蔵経』で有名なナルタン僧院はトゥムトゥン・ロトゥータクパ(Gtum ston Blo gros grags pa 一一〇六―六六)によって創建されたカダム派の僧院であったが、第七代座主となったチム・ナムカータク(mChims Nam mkha' grags 一二一〇―八五)[1]に至って、サンプ教学を大幅に導入して著名な学問寺として興隆するに至ったといわれる。ツェルクンタン('tshal gung thang)僧院とデワチェン僧院とはサンプ大学問寺の支部(lag)であって常に密接な人的交流があった僧院である。このようにツォンカパ当時の代表的な学問寺のほとんどは何らかの形でサンプ大学問寺の顕教学を継承している僧院であったということが出来る。

サンプ・ネゥトク僧院は、アティーシャ(Atiśa 九八二―一〇五四)の直弟子であったゴク・レクペーシェーラプ(rNgog Legs pa'i shes rab)が、ラサの南ニェタンの東にあたるサンプの地に建立した僧院である。レクペーシェーラプは中央チベットを巡錫中のアティーシャをラサのトゥルナン('Phrul snang 大招寺)に迎えて教えを受けた。そしてその後にこの僧院を一〇七三年に創設[2]し、律と顕教の道場を開いたのである。サンプ・ネゥトク僧院は創設以来多くの大学者を輩出した。中でも特に高名なのが、レクペーシェーラプの甥で、数多くの訳業を残している大翻訳者のゴク・ロデンシェーラプ(rNgog Blo ldan shes rab 一〇五九―一一〇九)であり、そしてチベットの中観学や論理学の歴史に特異な足跡を残したチャパ・チューキセンゲである。この二人が後世まで残るサンプ・ネゥトク僧院の基礎を造ったのである。

チャパ・チューキセンゲの死後十数年たってサンプ・ネゥトク僧院は上院(Gling stod)と下院(Gling smad)とに分裂する。この原因は史書によって一致しないが、ある説によれば、パツァプ・ニンマタク(Pa tshab Nyi ma grags)に起源する、いわゆる、「帰謬論証派」(thal 'gyur ba)の中観学の隆盛が起因す

るという。チャパの弟子のツァンナクパ・ツンドゥーセンゲ(gTsang nag pa brTson 'grus seng ge)がこの「帰謬論証派」の立場を採り、師であるチャパが採った「自立論証派」(rang rgyud pa)の立場を批判したのは有名である。(3)

上院と下院とに分かれた後もサンプ・ネゥトク僧院はチベットの仏教学の発展に重要な影響を与え続けた。上院の座主に名を連ねるニャルシク(dMyal zhig 'Jam dpal seng ge 上院第三代座主)の弟子で次の座主であるギャチンルワ(rGya phying ru ba)の兄弟弟子でもあったサンリン(bZang ring)はトプ寺で般若・因明等を指導した人物で、その流れに先述のプトゥン一切智者も列するのである。(4)やがてトプ寺のみでなくナルタン寺やシャル寺に於ても『現観荘厳論』『量決択』等に関する教えはサンプ流が主流を占めたという。ギャチンルワはシェーラプワンチュク(Shes rab dbang phyug)という名でも伝えられサンプ上院の第四番目の座主となった人物で、後に顕教学習に重要な位置を占めるデワチェン僧院を創設した人物でもある。デワチェン僧院はギャチンルワから甥のサンギェペル(Sangs rgyas dpal)に継がれ隆盛に向かう。この僧院は前述したようにツォンカパの修行道場としても有名であるが『テプテルゴンポ史』はこの僧院がサンプ上院の支部であったことを伝えている。(5)これとは対照的に、下院の第八番目の座主ジャムヤン・シャーキャシュンヌ('Jam dbyangs Śākya gzhon nu)が創設したツェルクンタン僧院がサンプ下院の支部と呼ばれていたという。(6)

二　ゲルク派四大学問寺とサンプ僧院の諸学堂

ゲルク派四大学問寺(gdan sa chen po bzhi)の内、ガンデン(dGa' ldan)僧院、デプン('Bras spungs)

僧院、そしてセラ(Se ra)僧院の三大寺はいずれもツォンカパの晩年に弟子達が建立したものであるが、その弟子達のいずれもが当時の学問僧の常としてサンプ・ネゥトク僧院と密接に関連しており、初期のこれらゲルク派学問寺を考える場合、このことは非常に重要な観点であろうと思われる。

ガンデン僧院は、正式にはdGa' ldan rnam par rgyal ba'i gling と名付けられる。師ツォンカパの健康を考えた弟子達が協力して一四〇九年に建立した寺である。従って開祖はツォンカパとされ彼が初代の座主である。第二代目は二大高弟の一人ギェルツァプ・タルマリンチェン(rGyal tshab Dar ma rin chen 一三六四―一四三二)で、ネーニン(gnas snying)で出家し、サキャ寺やサンプ僧院で学問を深めた後にツォンカパに遭遇して近従となった人物である。第三代の座主は、前二両者の弟子であったケートゥプ・ゲレクペルサン(mKhas grub dGe legs dpal bzang 一三八五―一四三八)である。以下(第四代)シャルワ・レクパギェルツェン(Zhwa lu ba Legs pa rgyal mtshan 一三七五―一四五〇)、(第五代)ロトゥーチューキョン(Blo gros chos skyong 一三八九―一四六三)、(第六代)チューキギェルツェン(Chos kyi rgyal mtshan 一四〇二―七三)、(第七代)ロトゥーテンパ(Blo gros brtan pa 一四〇二―七四)、(第八代)モンラムペル(sMon lam dpal 一四一四―九一)、そして(第九代)ロサンニンマ(Blo bzang nyi ma 一四三九―九二)と続く。この第九代座主のロサンニンマはツォンカパの甥の息子にあたる人物で『ヴァイセル史』によれば、その修行時代はサンプ僧院やタシルンポ(bKra shis lhun po)僧院で過ごし、デプン僧院の座主を少しした後、一四八一年にサンプ下院の座主に就任、一四九〇年にガンデン僧院座主に転任したといわれる。(7)

デプン僧院は、一四一六年にツォンカパの弟子のジャムヤンチュージェ('Jam dbyangs chos rje 一三七九―一四四九)が建立した学問寺である。ジャムヤンチュージェは元来はサンプ・ネゥトク僧院のニ

ャルグーリンサム(gNyal rgod rin bsam)とデンマ・クンチョクセンゲ(IDan ma dKon mchog seng ge)の弟子であったが、後にガンデン僧院に至ってツォンカパの門下に入ったと伝えられる。[8] 第二代の座主はペーデンセンゲ(dPal ldan seng ge)、そして(第三代)リンチェンチャンチュプ(Rin chen byang chub)、(第四代)ロサンニンマ、(第五代)ロサンタクパ(Blo bzang grags pa)、(第六代)シャーキャリンチェン(Śākya rin chen)、(第七代)モンラムペル・レクペーロトゥー(sMon lam dpal Legs pa'i blo gros)、(第八代)レクパチュージョル(Legs pa chos 'byor)、(第九代)ユンテンギャムツォ(Yon tan rgya mtsho 一四四三―七九)と続く。

セラ僧院は、正式には Se ra theg chen gling と名付けられ、一四一九年にツォンカパの弟子のジャムチェンチュージェ・シャーキャイェシェー('Jam chen chos rje Śākya ye shes 一三五四―一四三五)が建立した。第二代座主は、ツンメーチュージェ・ギェルツェンサンポ(mTshungs med chos rje rgyal mtshan bzang po)、そして(第三代)カーチュマワ・タルギェーサンポ(bka' bcu smra ba Dar rgyas bzang po)、(第四代)シャルワ・ケーパタシギャムツォ(Zhwa lu ba mKhas pa bkra shis rgya mtsho)、(第五代)リンチェン・ロトゥーセンゲ(Rin chen Blo 'gros seng ge)、(第六代)ドゥルヂンネーテンパ('Dul 'dzin gnas brtan pa)、(第七代)ラプチュージェ(lHa phu chos rje)、(第八代)ニェルトゥン・ページョルルントゥプ(gNyal ston dPal 'byor lhun grub)と続く。

ゲルク派四大学問寺と呼びならわされる場合は、ツォンカパ在世中に建立された以上の三僧院に加えてツァン(gtsang)地方にツォンカパの死後二八年程たってから建立されたタシルンポ僧院が数えられる。この僧院は一四四七年にツォンカパの弟子であったゲンドゥントゥプ(dGe 'dun grub)によって建立された。ゲンドゥントゥプは後に初代のダライラマと見なされるようになる人物である。第二代はパンチ

ェン・サンポタシ(Paṇ chen bZang po bkra shis)、そして(第三代)パンチェン・ルンリクギャムツォ(Paṇ chen Lung rigs rgya mtsho)、(第四代)パンチェン・イェシェーツェモ(Paṇ chen Ye shes rtse mo)、(第五代)ギェルワ・ゲンドゥンギャムツォ(rGyal ba dGe 'dun rgya mtsho)、(第六代)ガーリーハツン・テンペーニンマ(mNga' ris lha btsun bsTan pa'i nyi ma)、(第七代)シャントゥン・ロトゥーレクサン(Shangs ston Blo gros legs bzang)と続く。(9)

以上のゲルク派大学問寺のそれぞれは複数のタツァン(grwa tshang 学堂)によって構成されていた。すなわち、ガンデン僧院にはチャンツェ(byang rtse)とシャルツェ(shar rtse)の二学堂、デプン僧院にはローセルリン(blo gsal gling)、ゴマン(sgo mang)、デヤン(bde yang)、シャクコル(shag skor)、トゥーサムリン(thos bsam gling[rgyal ba])、ドゥルワ('dul ba)、ガクパ(sngags pa)の七学堂、そしてセラ僧院のギャ(rgya)、ドムテン('brom steng)、トゥーパ(stod pa)、メーパ(smad pa)の旧四学堂とチェーパ(byes pa)学堂およびガクパ(sngags pa)学堂とである。タシルンポ僧院にはシャルツェ(shar rtse)、トゥーサムリン(thos bsam gling)、キルカン(dkyil khang)、ガクパ(sngags pa)の諸学堂が所属していた。これらの内、ドゥルワは律学、ガクパは密教の儀規を専門にする学堂であるので、ツェンニー(mtshan nyid 顕教哲学)の履修課程は含んでいない。(10)

さて、これらゲルク派学問寺のモデルとなったサンプ・ネゥトク僧院でも、やはり上下院分裂後いくつかの半ば独立した学堂が所属するようになっていた。『ヴァイセル史』やロンドルラマの伝える所を(11)総合すると、上院所属として、ニンマタン(nyi ma thang)学堂(ゲルク派系)、ベセル(sbe ser)学堂(ゲルク派系)、ナムラワ・タクポ(rnam ra ba dwags po)学堂(サキャ派系)、ナムギェルセルカン(rnam rgyal gser khang)学堂(サキャ派系)、クウェ(khu be)学堂(サキャ派系)がある。下院所属としてラワト

ゥー(ra ba stod)学堂(ゲルク派系)、ニャンロン(nyang rong)学堂(ゲルク派系)、ラワメー(ra ba smad)学堂(サキャ派系)、テンボシ(phreng po zhi)学堂(サキャ派系)、ペンユル・ネーゴ('phan yul gnas sgo)学堂(サキャ派系)、そして後世に至ってもサキャ派にもゲルク派にも所属せずに独自の体制を採ったドゥーニン(sgros rnying)学堂とドゥーサル(sgros gsar)学堂とが所属していた。

これらの学堂の内で比較的情報が得られやすいのはゲルク派系の四学堂である。第五代ダライラマの摂政として活躍したサンギェギャムツォ(sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho)が一六九八年に著した『ヴァイセル史』や碩学ソナムタクパ(bSod nams grags pa 一四七八―一五五四)が著した『新旧カダム派史』あるいは、後代の資料ではあるが『ガンデン僧院シャルツェ学堂史』等に学堂長の名列が載録されている。他の八学堂の詳細については不明の点が多い。断片的に残されている情報を整理してみよう。

上院所属のナムラワ・タクポ学堂の開祖は上院第四六代の座主をつとめたチャムパクンガージュンネーである。『ヴァイセル史』によれば、上院の座主をしつつこのタクポ学堂を創設し、後にガンデン僧院のチャンツェ学堂の学堂長として転任した(VDSP 86)という。チャンツェの先代学堂長が一五六七年に没しているので遅くともこの年以前にタクポ学堂は開設されたことになる。下院所属のラワメー学堂の開祖はデドゥンパ・テンパラプセル(sDe bdun pa bsTan pa rab gsal)であると伝えられる。『ヴァイセル史』によれば、ガンデン僧院の第六代座主を勤めたバソチュージェ・チューキギェルツェンはもとこのラワメー学堂で活躍していたとされる(VDSP 88)。彼はツォンカパの二大弟子の一人ケートゥプジェの弟である。またその弟子で後にデプン僧院の第八代の座主となるレクパチュージョルもラワメー学堂の学堂長であったといわれる。

上院所属のニンマタン学堂とベセル学堂は同時に開設された、と『ヴァイセル史』にある。両学堂の

系譜の中からゲルク派大学問寺との関係を『ヴァイセル史』と『新旧カダム派史』を使って整理してみよう。なお『新旧カダム派史』の著者ソナムタクパも修行時代をニンマタン学堂ですごしている。ニンマタンの第二代学堂長はニャルチェン・シェラプギェルツェン(gNyal chen Shes rab rgyal mtshan)である。『新旧カダム派史』によれば、ニャルチェンはツォンカパの子弟について学習し、後にロトゥーギャムツォの後を継いで長期にわたってニンマタン学堂の学堂長を勤めた(KDSN 401)とされる。第一〇代の学堂長にジャムヤンシェーラプ(Jam dbyangs shes rab 一四五〇―一五一七)なる人物がいるが、このジャムヤンシェーラプは一五一〇年にガンデン僧院の第一二代座主となったジャムヤンシェーラプレクロ('Jam dbyangs shes rab legs blo)である。『ヴァイセル史』によるとニンマタン学堂の三代前のシェーラプタシ(Shes rab bkra shis)に師事し二〇年にわたってニンマタン学堂の学堂長を勤めた(VDSP 71)といわれる。『新旧カダム派史』に記録される名はシェーラプタルレクペーロトゥー(Shes rab dar legs pa'i blogros)である。ベセル学堂の開祖は、チャンセムラデンパ・シャーキャソナム(Byang sems rwa sgreng pa Śākya bsod nams 一三七五―一四四二)である。『新旧カダム派史』によれば、シャーキャソナムよりも以前にニャルグーリンサム(gNyal rgod rin bsam)なる人物がベセルで教説を始めていたようである(KDSN 399)が、詳細は明らかではない。先述したようにニャルグーリンサムはデプン僧院の開祖となるチャムヤンチュージェのサンプ時代の師である。シャーキャソナムはラデンの出身で生年はツォンカパと同い年といわれるので一三七五年である。ベセル学堂の学堂長を勤めた後はツォンカパのもとでラムリムの学習に励み、後年その教説につとめたという(KDSN 399)。一四四二年に没する。ベセル第二代目の学堂長は、チュージェ・ギェルツェンサンポ(Chos rje rGyal mtshan bzang po 一三八三―一四五〇)である。ツンメーチュージェ(mTshungs med chos rje)という通称で呼ばれていたこの

人物はグンル地方の出身で、先代のシャーキャソナム等に就いて学び、このベセル学堂で学堂長をした後にセラ僧院の第二代の座主に選ばれて(VDSP 118)いる。ベセルの第五代学堂長はニェルトゥン・ページョルルントゥプである。『ヴァイセル史』によれば、ページョルルントゥプは先代のリンチェンチャンチュプのもとで学びこのベセル学堂を継ぐ。五五歳の時即ち一四八一年にセラ僧院の第八代の座主として転出、八八歳で没する。ベセル学堂時代には後にサキャ派の大学者となるシャーキャチョクデンと大いに論争を行なったと伝えられる(VDSP 119)。

下院ラワトゥー学堂は第二代のチュージェタクサンワ(Chos rje grags bzang ba)や第三代の学堂長で下院全体の座主をも勤めたユンテンギャムツォ(Yon tan rgya mtsho)とともにツォンカパやギェルツァプの弟子であり、当然ゲルク派とのつながりはあったのだが、第八代目の学堂長であったパンチェンチョクラ・ウセル(Phaṇ chen mChog lha 'od zer 一四二九—一五〇〇)に至ってゲルク派学問寺と深いかかわりを持つようになる。『新旧カダム派史』には彼の略伝が記録されているが、それによればチョクラ・ウセルはシャン(shangs)地方に一四二九年に生まれ、ラワトゥー学堂のキェンラプ・ワンチュクや下院第二六代の座主のユンテンギャムツォ等に指導を受け、更にツォンカパやゲンドゥントゥプに聴聞して後、ラワトゥー学堂の学堂長になった(KDSN 398)という。ゲルク派大学問寺で初等教育の教科書として使われる『ラトゥードゥラ』の著者としても有名である。また彼はサンプ下院全体の座主(第三一代)をも勤めた。第一七代学堂長のロトゥーギャムツォ(sTag lung brag pa Blo gros rgya mtsho 一五四六—一六一八)はラワトゥー学堂の学堂長を勤めたその後一六一五年にはガンデン僧院の第三〇代の座主となって(VDSP 77)いる。また、次の第一八代学堂長のクンチョクチューペル(dKon mchog chos 'phel 一五七三—一六四六)はその後五四歳の時(一六二六年)から一二年ガンデン僧院の座主を勤めた

(VDSP 78)と伝えられる。下院ニャンロン学堂の開祖はチュージェ・ギェルワンワ(Chos rje rGyal dbang ba[rGyal dbang kha che])なる人物である。『ガンデン僧院シャルツェ学堂史』によれば、ギェルワンワはヤクトゥク・サンギェペル(gYag phrug Sangs rgyas dpal)の弟子でツンメーチュージェ(mTshungs med chos rje)とも呼ばれたという。ニャンロン学堂の学堂長を辞してからはペンユルの地ゴモ(sgo mo)にペセル学堂の開祖であったシャーキャソナムを訪ねてツォンカパから相承されたラムリムの修行に勤しんだ(STCB 31)と伝えられる。続く第二代の学堂長であるタクパタシ(Slob dpon Grags pa bkra shis)はペンユルのギェル(rgyal)の出身で、ツォンカパ師弟特にギェルツァプに就いて修行し、後ニャンロン学堂の学堂長に就いてもゲルク派系の解説書を大いに取り入れて教説したと伝えられる。第四代に学堂長となるサンギェーサンポ(mNga' ris rab 'byams pa Sangs rgyas bzang po)はツォンカパの弟子のシェーラプサンポ(Shes rab bzang po)の甥として生まれ、デプン僧院及びサンプ僧院で修行の後ニャンロン学堂の学堂長になった(KDSN 402)という。第六代学堂長のジャムヤントンユーペーデン(Jam dbyangs Don yod dpal ldan 一四四五—一五二四)はセラ僧院チェー学堂で学習し、後にこのニャンロン学堂とセラ・チェー学堂との両方の学堂長になったという。七二歳の時にはセラ僧院全体の座主となり八〇歳で没した。ソナムタクパやセラジェーツンパ等の多くの優秀な弟子がいた。第八代の学堂長クケ・パンチェン(sKu skye paṇ chen)はニャンロン学堂のみでなくガンデン僧院のシャルツェ学堂等の学堂長をも勤めたと伝えられる。ニャンロン学堂は一六世紀半ばに重大な転機を迎える。『ガンデン僧院シャルツェ学堂史』によると、第一三代の学堂長であったロサンテンペル(Blo bzang bstan 'phel)の頃にこのサンプ・ネゥトク僧院で火災が発生したこともあってニャンロン学堂全体をガンデン僧院のシャルツェ学堂に併合せしめたというのである。従ってこのロサンテンペル以降の学堂長はシャ

ルツェ学堂の学堂長の系譜と全く同一である。更に、ニャンロン学堂の第二二代学堂長サンポナムギェル(Drung bZang po rnam rgyal)の時に至るとシャルツェ学堂も規模が拡大し、夏の学習期間以外はサンプ僧院には出向かず、ガンデン僧院に定着して学習するようになったことが『シャルツェ学堂史』に記録されている。従ってこの頃にニャンロン学堂は名義のみを残して実質は消滅したものと思われるのである。

三　新サキャ派の学問寺

さて、ここでサキャ派の学問寺についても触れておかねばならないであろう。顕教学習を強調するいわゆる新サキャ派の伝統の中で数々の大学者が輩出したが、ツォンカパがもっとも傾倒した師レンダーワ・シュンヌロトゥー(Red mda' ba gzhon nu blo gros 一三四九―一四一二)もその一人であった。レンダーワと同世代に属する新サキャ派の学者としてヤクトゥク・サンギェペル(gYag phrug Sangs rgyas dpal 一三五〇―一四一四)がいる。ヤクトゥクをサンプ下院の座主の名列にいれる伝承もあるが、[12] これには疑問が残る。しかしこのヤクトゥクの弟子のギェルワンワがサンプ下院ニャンロン学堂の開祖であるのでサンプ僧院との繋がりは強かったものと思われる。ヤクトゥクの弟子で最も高名なのはロントゥン・マウェーセンゲ(Rong ston smra ba'i seng ge 一三六七―一四四九)である。ロントゥンはサンプ僧院での修行時代に、当時(一三八四年)上院の座主であったリンチェンナムギェル(Rin chen rnam rgyal)のもとで菩薩戒を受けている。[13] ロントゥンは一四三六年ペンユルの地にサキャ派顕教学の中心地となるナレーンドラ(Nalendra)大学問寺を創設するが、その折には僧院のほとんどのシステムをこのサ

ンプ・ネゥトク僧院に倣って整えたと伝えられる。ロントゥンの弟子の多くは後にはツォンカパの弟子になった。それらの中の一人であるタチェンワ・ユンテンギャムツォ(Grwa chung ba Yon tan rgya mtsho)はさらに後にサンプ下院第三三代の座主となっている。ナレーンドラ学問寺はタクポ・タシナムギェル(Dwags po bKra shis rnam rgyal 一三九九—一四五八)が第二代の座主となり、そして(第三代)ゲワギェルツェン(dGe ba rgyal mtshan 一三八七—一四六二)、(第四代)ギャカル・シェーラプギェルツェン(rGya gar Shes rab rgyal mtshan 一四二四—七七)、(第五代)チェンガ・クンガードルジェ(sPyan snga Kun dga' rdo rje)と続く。[14]

ナレーンドラ学問寺に倣ってサキャ派では以後顕教学習を専らとする学問寺が次々と創設された。チャムチェンラプジャムパ・サンギェペル(Byams chen rab 'byams pa sangs rgyas 'phel 一四一四—八五)がデーユルケーツェル('bras yul skyed tshal)僧院を、シャーキャチョクデン(Śākya mchog ldan 一四二八—一五〇七)がトゥプテンセルドクチェン(Thub bstan gser mdog can)僧院を、コラムパソナムセンゲ(Go rams pa bsod nams seng ge 一四二九—八九)がトゥプテンナムギェル(Thub bstan rnam rgyal)僧院を、シュトゥン・ソナムリンチェン(gZhu ston bSod nams rin chen)がギェルチェーツェル(rGyal byed tshal)僧院を、ラディ・シェラプドルジェ(lHa 'bri Shes rab rdo rje)がゲペル(dGe 'phel)僧院を、ウートゥン・リンチェンロトゥー(dBus ston Rin chen blo gros)がラドチューコルリン(Ra mdo chos 'khor gling)僧院を、ケンチェン・パドマサンポ(mKhan chen Padma bzang po)がチョシュル・チャンチュプリン(Cho shul byang chub gling)僧院を、ジェツンクンガーナムギェル(rJe btsun Kun dga' rnam rgyal)がコンカル・ドルジェデン(Gong dkar rdo rje gdan)僧院を創建したのである。[15] 彼等はいずれもロントゥンの直接あるいは間接の弟子にあたる。サンプ下院所属のラワメー学堂の創設者であるデ

ドゥンパ・テンパラプセル(sDe bdun pa bsTan pa rab gsal)も同じくロントゥンの弟子筋にあたるのである。また、上記のシャーキャチョクデンは修行時代にサンプ下院のペンユル・ネーゴ学堂に所属していたと伝えられる。(16)

やや話の本筋からは逸れるが、このシャーキャチョクデンはチベットに於ける仏教学の伝統に関する小作品"Chos kyi 'khor lo bskor ba'i rnam bzhag ji ltar grub pa'i yi ge gzu bor gnas pa'i mdzangs pa dga' byed"(『転法輪記』〔注15参照〕)を著している。この作品の中で紹介される学問寺の名称の中で高名なものをここで列記しておこう。〔 〕内は創設者の名前である。ただし本稿ですでに触れられた学問寺は除くことにする。ボトン・エ(Bo dong e)僧院〔dPang lo chen po〕、ガムリン(Ngam rings)僧院〔dBon chen byang ba〕、サンデン(bZang ldan)僧院〔Kun spangs cho grags dpal bzang〕、シェルカル(Shel dkar)僧院〔Si tu Chos rin dpal〕、ペルツェタン(dPal rtses thang)僧院〔Ta'i si tu Byang chub rgyal mtshan〕、ツェチェン(rTse chen)僧院〔Nya dbon Kun dga'〕、ラプガン・カシゴン(Rab sgang ka bzhi dgon)僧院〔mKhan byang chub dpal〕、ニャントゥー・チャンラ(Nyang stod lcang rwa)僧院〔Si tu rab brtan 'phags〕、ロン・チャムチェン(Rong byams chen)僧院〔Drung nor bzang ba sku mched〕、エーバムチュデン(E yam chos ldan)僧院〔rJe Ngor pa〕等である。

四　学問寺の学習課題

それではこれらのゲルク派およびサキャ派そしてサンプ系大学問寺では、どのような課題が学習されていたのであろうか。後代のゲルク派大学問寺では各学堂での課程は微妙に相違するものの大綱は五函

(po ṭi lnga)とよばれる五つの主要課題の学習である。すなわち五つとは、(1)Tshad ma(因明 pramāṇa)、(2)Phar phyin(般若 prajñāpāramitā)、(3)dBu ma(中観 madhyamaka)、(4)'Dul ba(律 vinaya)、(5)mNgon mDzod(倶舎 abhidharmakośa)の五課題である。これらはそれぞれ『量評釈』(Pramāṇavārttika)、『現観荘厳論』(Abhisamayālaṃkāra)、『入中論』(Madhyamakāvatāra)、『倶舎論』(Abhidharmakośa)、そして『律経』(Vinayasūtra)を核として学習される。ただし、『量評釈』の学習は通常の学堂課程で扱われることは少なく、後述するように特別に設けられた学習期間に、そして特別に設定された学外の場で行なわれる。そして学堂内で学ばれる因明は、他の四つの学習課題の研究の為のあくまでも基礎学としてのものであって、テキストとしては、チャパチューキセンゲ以来多くの学僧、特にサンプ系の研究者たちによって著述されてきた各種のドゥラ(bsdus grwa)書類である。数あるドゥラ書類の中で最も広く使用されたものは『ラトゥードゥラ』(Ra stod bsdus grwa)と略称されるもので、ラワトゥー学堂の第八代目の学堂長でサンプ下院全体の座主(第三一代)をつとめたチョクラウセルによって著されたものである。この書はゲルク派大学問寺のみでなく、ナレーンドラ僧院等のサキャ派の学問寺に於ても教科書として使用された書物である。この基礎学としての広義のドゥラは、「リクラム」(rigs lam)とも呼ばれ、大きく分けて三つの段階がある。すなわち「ドゥラ」(狭義のドゥラ)と「ローリク」(blo rigs)と「ターリク」(rtags rigs)である。今日の言葉で言えば、それぞれ「存在論」「認識論」「論理学」ということになるだろう。「存在論」の課程では全称命題と特称命題との差異や、経量部のシステムに則った存在の分類そして「概念」「類と種」「関係項と反対項」というような論理的思考のために不可欠な諸概念が規定され、さらには「論理関係」そのものが学習される。ただしここでも各概念間相互の包括関係や同義関係は特に注意される。あくまでこの課程ではそれ以後の僧院学習を続けてゆく上で不可欠になる論

争技術の習得、そしてそのための論理的な思考能力の訓練ということが重要な要素なのである。「認識論」の課程では認識を対象とする。分別が伴うか否か、その認識が内的であるか外的であるか、等々の種々の観点からの分析が試みられ、学習者が重層的に心を把握するように構成されている。「論理学」の課程では、インド的な論理学の説明方法がそのまま採用されている。すなわち、因の三相から説き起こし、三種の正しい論拠、三種の誤った論拠等が説示されるのである。

「般若」「中観」等の他の四つの課題の学習は古来「四難解」(dka' bzhi)と呼ばれ、それらを完全に会得した学僧は、「カーシパ」(dka' bzhi pa)あるいは「カーシラプジャムパ」(dka' bzhi rab 'byams pa 四難解課題を完全に会得した者)と尊称された。ただし核となるテキストはどの場合でもすべて同一であるとは言えない。そして、ある場合には「中観」が抜けて「因明」が入る場合もあったようだ。ツォンカパの時代にはすでにそのような称号が存在した様でツォンカパは師のレンダーワや二大弟子とともに「カーシパ」と呼ばれている。さらに二大弟子の一人ギェルツァプ・タルマリンチェンによって上記の五つの課題すべてとそれらの注釈書を合せて「十難解学」(dka' bcu)を学習する習慣が作られてからは、「十難解課題に精通した者」(カーチュパ)なる称号も用いられる様になり、学堂内での博士課程にあたる課程を「カーラム」(bka' rams = bka' bcu rab 'byams)のクラスと呼びならわす様になった。また、このように「ラプジャムパ」(rab 'byams pa 完全に会得した者)なる尊称は、"rams"(ラム)と縮められ後代のゲルク派大学問寺のゲシェー(dge bshes 博士)の学位の種別名の中で、例えば「ゲシェー・ララムパ」(dge bshes lha rams pa)というように使われる。ゲルク派大学問寺で取得されるゲシェー位の中ではこの「ララムパ」が最高位で、つづいて順に「ツォクラムパ」(tshogs rams pa)、「リンセパ」(gling bsre pa)、「ドラムパ」(rdo rams pa)の別がある。(17)

四種あるいは五種の課題が学習される順序はそれぞれの学問寺あるいは学堂によって異なるが、古来より「般若」すなわち『現観荘厳論』の学習は、基礎学力を養うための基礎課程を終えた学僧が最初に取り組む課題であったようだ。『現観荘厳論』の研究はゴク・ロデンシェーラプからの伝統であるのでサンプ・ネゥトク僧院では特に重要視されていたようで、そのロデンシェーラプによっても、またチャパ・チューキセンゲによっても、後世まで有名な『現観荘厳論』の注釈書が著されたと伝えられる。[18] サンプ上院第三代座主のニャルシクが著した『般若経』類の注釈書である『ニャルティーカ』(gnyal tika)はシャル僧院やトプ僧院でも盛んに学習されたという。[19] サンプ出身で後にナレーンドラ大学問寺を創設したサキャ派のロントゥンも有名な『現観荘厳論』注釈を著している。ロントゥンの系統の「般若学」はニャウォンやレンダーワに引き継がれ、ツォンカパへと継承されるのである。ゲルク派僧院ではツォンカパの『セルテン』(gser phreng)やギェルツァプの『ナムシェーニンポゲン』(rnam bshad snying po rgyan)を通して学習される場合が多い。

「因明」の研究には古くは『量決択』(Pramāṇaviniścaya)が中心に研究されていたようである。サンプ僧院に於ても同書の研究が因明学の課題であったようであるが、サキャパンディタが活躍した時期からは『量評釈』(Pramāṇavārttika)の研究が盛んになって、他の僧院に於ても同様の移行が行なわれたようである。あるいは内明としての因明が意識された結果であるのかも知れない。[20]

「中観」の学習は、前述したように古くは清弁(しょうべん)系の「自立論証派」研究が中心であったのが徐々に月称(げっしょう)系の「帰謬論証派」研究に移行していったと言われる。その移行は一二世紀の終わり頃であった。そしてこれはサンプ僧院の上下院分裂の原因の一つにも数えられているのである。ゲルク派僧院ではツォンカパの『ゴンパラプセル』(dgong pa rab gsal)の研究が中心となる。

「律」の学習は、徳光(グナプラバ)著の『律経』(Vinayasūtra)が中心に学習され、あわせて、『百一業』(Ekottarakarmaśataka)や、ダルマミトラ(Dharmamitra)の『律経広註』(Vinayasūtraṭīka)や『波羅提木叉経釈』(Pratimokṣasūtravṛitti)等が学習されたと伝えられる。

「倶舎」の学習は、後世のゲルク派学問寺では『倶舎論』が核とされ、その注釈書である大小二種の『チムズ』(mchims mdzod)が実際には研究される。すなわちナルタン僧院にサンプ流の顕教学を導入したチム・ナムカータクによる『チムズ大本』(mchims mdzod chen mo)と、チム・ロサンタクパ(mChim Blo bzang grags pa)による『チムズ小本』(mchims mdzod chung ngu)とである。

五　学問寺の課程と学習法

学問寺の組織は前述したように、学堂(タッァン grwa tshang)と呼ばれる独立した学院の集合体であるのが普通である。学堂には多くの場合、出身地別に設けられた学寮(カムツァン khams tshan)が付属されている。学僧たちはこの学寮で起居し、学期の間はそこから学堂に出向いて、定められた学級(ヂンタ 'dzin grwa)に所属しつつ学習するのである。学期は普通一年が七学期あるいは八学期で構成されている。その内の夏と冬の二学期を除く五学期あるいは六学期はそれぞれの学堂で進められる。夏の学期はサンプ・ヤルチュー(gsang phu dbyar chos)と呼ばれ、ゲルク派だけではなくサキャ派の学問寺からも学僧が集合して合同で研究会が持たれていたという。また冬の学期はジャン・グンチュー(Ijang dgon chos)と呼ばれ、これも各学堂から学僧が出向いて主に『量評釈』の研究が行なわれたという。学級は学堂によって異なるものの普通は前述の主要学習課題がそれぞれ数個の学級に分けられ、合計で

一三から一七程の学級に分けられる。学習者はそれらを徐々に登って博士課程に進むのである。一つの学級に長い場合は三年から四年在籍しなければならないのでゲシェー(dge bshes 博士)位を獲得するためには三〇年近くあるいはそれ以上要することになる。[21] 前述の五つの課題とこれら学級との関係は、例えばセラ僧院のチェーパ学堂では次のようになっていたという。

Rigs lam(因明学の基礎)　(1)基礎入門課程・初級 bsdus chung
(2)基礎入門課程・中級 bsdus 'bring
(3)基礎入門課程・上級 bsdus chen

Phar phyin(般若学)　(4)般若現観荘厳論概説・初級 gzhung gsar pa
(5)般若現観荘厳論概説・上級 gzhung rnying pa
(6)般若現観荘厳論細説・初級 zur bkol gsar pa
(7)般若現観荘厳論細説・上級 znr bkol rnying pa
(8)般若学総説課程 phar phyin pa

dBu ma(中観学)　(9)中観学・初級 dbu ma gsar pa
(10)中観学・上級 dbu ma rnying pa

'Dul ba(律学)　(11)律学・初級 'dul ba gsar pa
(12)律学・上級 'dul ba rnying pa

mDzod(倶舎学)　(13)倶舎学課程 mdzod 'dzin grwa

この後に (14)カラム(bka' rams)と称される博士課程前期と (15)ララム(lha rams)と呼ばれる博士課程後期の学級が続くのである。

学堂内での学習法では普通の場合、口頭による問答が最重要視される。学習者は問答を通じて仏教の基礎的な諸概念を様々な角度から吟味する訓練を重ねていくのである。問答あるいは推理の基準となるのものは定義(mtshan nyid)である。学習途上で習得されるあらゆる概念や術語はあくまでそれに付された定義を通してのみ把握するように訓練される。彼等ゲルク派、サキャ派の顕教学習者が時として「ツェンニーパ」(mtshan nyid pa 定義学者)と呼ばれるのも、そのような所以が存するのである。僧院内での教義問答は普通ツゥーバ(rtsod pa)と総称されるが、大きく分けると「タムチャー」(dam bca')と呼ばれるものと「ツォクラン」(tshogs langs)と呼ばれるものとの二種がある。前述したように、学僧はカムツァン(学寮)に起居し、そこからタツァン(学堂)に通ってその学堂の所定の学級すなわちヂンタの課程を登り詰めて修学するのである。このカムツァンでの学習もヂンタ内での学習も基本的にはタムチャーの形態をとおして学習される。このタムチャーでは、命題を陳述し論難を受ける者は一貫してその立場を貫き、自らの答弁の整合性に全力を尽す。そして論難を仕掛ける者は、あるいは一人であるいは入れ代り立ち代りして提出された命題の主張を崩すことに努めるのである。このような方式の問答がタムチャーと呼ばれる。これに対して、学堂の集合体たる僧院全体での問答や夏冬の特別学習期すなわちサンプ・ネゥトク僧院やジャンの僧院で行なわれる他の学堂や他の僧院との合同学習等では、ツォクランの形態で開催される。ツォクランは代表選手による対抗戦のようなもので、普通は僧院長あるいはその法会の長が中央に座り、前に各学堂の学僧が左右に向かい合って座る。そしてその中から代表の選手が前に出て中央の通路を上下に歩みながら問答を行なうのである。このツォクランでは論難者と答論者とは途中で交替し、表裏二回で勝敗を決めるという。(22)

前述のゲシェー(dge bshes 博士)位の種別名の中で、最高とされる「ゲシェー・ララムパ」(dge bshes

lha rams pa)は毎年一月に開催されるモンラム大祭(smon lam chen mo)の期間中にラサのトゥルナン(チョカン 大招寺)寺で試問が行なわれる。このタムチャーが後代ゲルク派学問僧の間では最も高度な問答とされるのである。ララムパの試問を受けることが出来るのは毎年各学堂から選ばれた合計一四人の学僧で、この中の三人から五人に賞が与えられ、彼等はララムパを名乗ることが出来るのである。試問は一日四回に分けて行なわれ、試験官はゲルク派ウー地方三大僧院の管長や学堂長そして政府の僧職高官が執り行なったようだ。

略号と注記

DTNP=『テプゴン』='Gos lo tshā ba gZhon nu dpal, Bod kyi yul du chos dang chos smra ba ji ltar byung ba'i rim pa Deb ther sngon po, Śatapiṭaka Series, vol. 212; VDSP=『ヴァイセル史』=sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho, dPal mnyam med ri bo dga' ldan pa'i bstan pa Zhwa ser cod pan chang ba'i ring lugs chos thams cad kyi rtsa ba gsal bar byed pa baiḍurya ser po'i me long, Śatapiṭaka Series, vol. 12, New Delhi 1960; SPDR=『サンプ寺史』=Byams pa kun dga' 'byung gnas, dPal ldan gsang phu'i gdan rabs bsal ba'i me long, Ōtani no. 13981; KDSN=『新旧カダム派史』=Paṇ chen bSod nams grags pa, bKa' gdams rin po che'i chos 'byung yid kyi mdzes rgyan, Two Histories of the bKa' gdams pa Tradition, Gangtok, 1977; STCB=『シャルツェ学堂史』=Grags pa mkhas grub, mKhas grub bye ba'i bsti gnas 'brog ri bo dge ldan rnam par rgyal ba'i gling gi ya gyal shar rtse nor bu gling gi chos 'byung lo rgyus 'jam dpal snying po'i dgongs rgyan, Materials for a History of dGa' ldan, vol. 1, ed. by Nawang Sopa, Delhi 1975; BA=(The Blue Annals)Roerich, G., The Blue Annals, Delhi 1979.

(1) 生没年は『那塘寺簡介』(dPal snar thang chos kyi sde chen po'i lo rgyus rags tsam bshad pa)、西蔵人民出版社、一九八三年、三九頁による。

(2) ジャムパ・クンガージュンネーによる『サンプ寺史』には、ロデンシェーラプの生年である一〇五九年をサンプ開基の年としているが、詳細は明らかではない。

(3) 『テプコン』BA p. 334. L. W. J. van der Kuijp, "Phya-pa Chos-kyi seng-ge's Impact on Tibetan Epistemological Theory", Journal of Indian Philosophy, 5参照。

(4) 『テプコン』BA p. 335. サンリンは別の資料ではニャルペテーパチャンポの弟子とされている。Śākya mchog ldan, rNgog lo tstsha ba chen pos bstan pa ji ltar bskyangs pa'i tshul mdo tsam du bya ba ngo mtshar gtam gyi rol mo, Collected Works, vol. 16, p. 451.

(5) 『テプコン』BA p. 341.

(6) 『テプコン』BA p. 341.

(7) 『タラナタ史』p. 70.

(8) デプン僧院の寺史については、Geshe Gendun Lodrö, Geschichte der Kloster Universität Drepung, Wiesbaden 1974 に詳しい。

(9) これらゲルク派大僧院の歴代座主名列については、『タラナタ史』から纏められたものが、Giuseppe Tucci, Tibetan Painted Scrolls, part II の付録として作表されている。ガンデン僧院長については、その後をL. Petech が China and Tibet in the Early 18th Century, Leiden 1959 の付録(p. 267)で作表している。

(10) 以上はガロン・シャペによる一八世紀中頃の調査による。Phur bu lcog Ngag dbang byams pa, "Grwa sa chen po bzhi dang rgyud pa stod smad chags tshul pad dkar 'phreng ba", Three Karchacks, Geden Sungrab Minyam Gyunphel Series, vol. 13, pp. 46–169. 『タラナタ史』に各学堂の創建の縁起についての記述がある。

(11) 『タラナタ史』p. 126. Klong rdol bla ma, Bstan 'dzin gyi skyes bu rgya bod du byon pa'i ming gi grangs, Collected works, Śatapiṭaka Series, vol. 100, p. 1156.

(12) 『シャルシュ学堂史』p. 30.

(13) Śākya mchog ldan, Rje btsun thams cad mkhyen pa bshes gnyen shakya rgyal mtshan gyi rnam thar ngo mtshar dad pa'i rol mtsho, Collected Works, vol. 16, p. 306.

(14) David Paul Jackson, "The Early Abbots of 'Phan-po Na-lendra"(未発表論文), pp. 3–4.

(15) 立川武蔵『西蔵仏教宗義研究(第一巻)——トゥカン『一切宗義』サキャ派の章』東洋文庫、一九七四年、六五—六六頁。Śākya mchog ldan, Chos kyi 'khor lo bskor ba'i rnam bzhag ji ltar grub pa'i yi ge gzu bor

gnas pa'i mdzangs pa dga' byed, Collected Works, vol. 16, pp. 470–471.

(16) Kun dga' grol mchog, Paṇḍita chen po Śakya mchog ldan gyi rnam par thar pa zhib mo rnam par 'byed pa, Collected Works, vol. 16, p. 23 etc.

(17) 李安宅(Li An-Che)の"Labrang"にはラプラン僧院での履修課程等が紹介されているが、ゲシェー位の称号等(p. 35)には地方差が存在したことが知られる。

(18) 『テプゴン』BA p. 332.

(19) 『テプゴン』BA p. 335. Blo gsal bstan skyong, History of Zhwa lu, Leh 1971, p. 359.

(20) 木村誠司「チベット仏教における論理学の位置付け」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』春秋社、一九八六年、三六五—四〇一頁にこの点が詳細に考察されている。

(21) 御牧克己「チベット語仏典概観」『チベットの言語と文化』冬樹社、一九八七年、二九九頁等参照。

(22) 問答の作法については、山口瑞鳳「シェルクスマ著 rtsod-pa——チベットに於ける僧院の論議」『東洋学報』第四八巻二号、一〇四—一一四頁に多くの示唆を得た。

3

敦煌——中国文化との接点

上山大峻

はじめに

二〇世紀の初頭、敦煌千仏洞の一小室(第十七蔵経洞)からおびただしい古写本が発見されたが、その中に多量のチベット語写本が含まれていた。この地は七八六―八四八年の約六〇年の間、チベット(＝吐蕃)に占領されていた一時期があり、いまのチベット語写本群はその時に敦煌で用いられていた遺品にほかならない。敦煌がチベットと関係があるということは、伝承されるチベットの歴史書に触れるところがなく、したがって従来のチベット研究の視野に無かったことである。

ところが敦煌資料の研究が進むにつれて、この地が初期チベット仏教の形成の上で重要な役割を果しており、また同時代資料である敦煌出土写本群が、チベット仏教の史的解明に欠かせないものであることが認識されるようになった。これら資料の研究の進展にともなって、敦煌がチベットにどのようにかかわり、チベット仏教の形成にどのような役割を担ったかということが知られるようになり、中国本土との交流を断たれた六〇年以上のチベット占領の中で、本来中国・漢文仏教の地域である敦煌で、新来のインドからの仏教の影響を受けながら独自な仏教学が形成されたことなどが判明した。未だ研究が及ばないところも多いことであるが、現在までに明らかになった敦煌とチベット仏教とのかかわり、及びそこに展開した仏教の特異性などについて概説することとする。

一　チベット領となった敦煌

七世紀、周辺部族を併合して統一王国となったチベットは、だんだん勢力を増して盛んに中国の諸都市に攻撃を加えていたが、天宝末の安禄山の反乱(七五五年)の隙に乗じて七六三年には一時的とはいえ長安を占拠するまでにいたった。勢いにのったチベット軍は河西回廊の諸都市を東から西に向かって攻略。七六四年に涼州、七六六年に甘州と粛州、七七六年に瓜州をおとした。一一年の攻防ののち、ついに七八六年には沙州(敦煌)も占領し、河西全土を支配することとなった。この状態は八四八年、敦煌の土豪・張議潮が起こってチベットの勢力を追い払い、ふたたび敦煌はじめ河西の地を漢人の支配にもどすまで六十余年間続いたが、この期間、敦煌は中国の「唐」ではなく「大蕃国」、すなわちチベット国になっていたのである。「チベット支配時代」、または「吐蕃支配期」と称している時代である。

ところで、この期間はチベット仏教史の上では「前伝期」(snga dar)と言われる時期に当たり、チベットが統一国家を形成し、チソンデツェン王(七四二―七九七)、チツクデツェン王(八〇六―八四一)などの崇仏の王が輩出し、仏教をインドや中国から導入し、仏教興隆をはかった時代である。敦煌出土写本は、ちょうどこの時期をカバーすることができる貴重な同時代資料である。

この地を占領したチベットは、自国の行政制度を適用し、インド＝チベットの仏教の搬入を図りながらも、在来の敦煌の中国仏教のあり方をほぼ継承した様子である。チベット支配時代になっても、仏教界の指導者は若干の名称の変化はあるが漢人僧があたり、仏窟は修復され、漢文経典が新たに写経され、また修復された。寺院も新たに三界寺、永康寺、聖光寺、興善寺、永寿寺などが新設され、僧尼人口も支配初期の三一〇人くらいから一千人前後にまで増加した。チベットがこの河西最大の仏教都市の設備や人的資源などを自国の仏教興隆事業の為に役立てようとした意図があったことは否定できないが、しかし、やはり民族の違いを超えて、仏教の聖地としての敦煌を護持しようとしたからではあるまいか。

チベットが一一年の長い時間をかけて敦煌を手中にしたことも、そのような点を考えると納得できることである。

チベットは八四二年にダルマ王(八〇九―八四三)が殺害され、内紛が起こり終焉を迎える。敦煌もそれにともなって張議潮によってチベット勢力が追放され、八四八年唐に復帰した。しかし、ふたたび漢人支配の敦煌になったとはいえ、チベット人とチベット文化が一掃されたわけではなく、敦煌資料によって知るかぎりなおその影響は残っていたようである。

二　チベット王から発した敦煌の学僧への質問状

敦煌写本の中に曇曠という学僧が著述した『大乗二十二問』という文献の写本が発見された。著者曇曠は、中国の記録には見られず、敦煌写本の中にはじめて存在を知り得た人物である。もと長安の西明寺で唯識学をはじめ『大乗起信論』『金剛般若経』を学んだが、天宝末の中国の政情不安や仏教界の腐敗に失望して故郷の河西に帰ろうとしたところ、折しも東より攻撃を加えつつあったチベット軍の戦火に追われることとなり、それを避けながら遂に最後にのこった敦煌に身を寄せた(七六三年頃より)学僧である。かれはそうした不穏な状態の中でも霊州で『金剛般若経旨賛』、涼州で『大乗起信論広釈』、甘州で『大乗起信論略述』を著し、敦煌に入って『入道次第開決』『大乗百法明門論開宗義記』『大乗百法明門論開宗義決』を述作した。以上のことは、この最後の本(七七四年著作)にそうした著述経過ものべた自叙伝が付されていて判明したことである。

『大乗二十二問』には最初に次のような序文がある。

仏教の教理は大変深遠で、よく学んだものでもなお分からないことがあります。況やわたくし曇曠は学識が浅く、充分に経論やその思想を知り尽くすまでにいたっておりません。病に伏して相当期間になり、苦しみも多く気力も衰え、歩行すら困難ですので、ここ辺地にあって陛下(＝聖顔)をはるかにおしたいするのみです。

突然、意味深い質問をお受けいたしまして驚いております。お断りしようかとも思いましたが、おとがめもあろうことかと思い、病苦の中から敢えて書面をしたためます。しかし、ご質問の意味は誠に深く難解で、曾て学び知っているものもありますが、全く初めてうかがうこともあります。解っておりますことは、それに従って解釈いたしますが、未知なことは推測によって説明することといたします。陛下のお心(＝聖情)にそわない答えになるのではないかと懸念いたしますが、誠意をもってお申しつけに応えましたことをご理解くださいませ。(原文漢文。意訳)

この文献は、文中に「聖顔」「聖情」の語を見るところから、ある皇帝から質問が発せられ、それに答えたものが著作として遺されたものであると分かる。七七四年の『大乗百法明門論開宗義決』の自序のなかに紹介していないことと、曇曠が病になって時間が経っているとの文脈より、この事件が曇曠晩年に起こったことであると判断できるが、そうであるとすれば、質問者の皇帝とは時代的にみて敦煌の支配者であるチベット王チソンデツェンということになる。質問は二二に及び、その内容は、ほとんど菩薩の実践内容や特質を質問したものである。当時、早くからチベットに入っていた小乗系の仏教と新しく入ったシャーンタラクシタの大乗仏教との間に内容の優劣をめぐって論議があり、それについて意見をもとめたのではないかと思われる。

敦煌が最終的にチベットに服したのは、七八六年であった。曇曠は晩年、この事変に遭い、新しく支

配者となったチベットの王から質問を受けることになった。その期は他の状況から推定して敦煌の陥落まもなくと思われる。しかし、なぜチベット王は、敦煌の僧に仏教を問うたのであろうか。

チベットは七六一年に、チソンデツェン王が仏教を国教にすることを宣言し、シャーンタラクシタとパドマサンバヴァをインドより招き、サムエ寺院を建立(七七九年完成)したことが知られている。王は、しかし、仏教の導入をインドからだけでなく中国からも行なおうとした。『仏祖統紀』に見る、七八一年に吐蕃が仏理を講義できる僧侶を求めてきたので「良琇・文素の二人を派遣する」という記事が示唆するところである。そのころ敦煌には曇曠と同様な事情で戦火を避けた学僧もいたに違いない。その中からチベット王が病苦にある曇曠をあえて選んで質問をしたのは、かれが特に高名な学僧であったからであろう。チベットは新たに自国となった敦煌の地に、待ちかねたように中国仏教の知識を求めたのである。

三　チベット宗論——インド仏教と中国仏教(禅)との論争

敦煌の陥落と同時に、チベット王より質問をうけた人物がいま一人いた。摩訶衍という禅の和尚である。禅は七世紀頃より中国に流行しはじめた頓悟の性格をもつ仏教であるが、敦煌にも八世紀中頃には流入していた。摩訶衍はそうした禅を中国本土で学び、おそらく曇曠と同じような理由で敦煌に居住していた。この摩訶衍にも敦煌が陥落するや(七八六年)チベット王からの質問があった(この内容の記録はない)。かれはそれに禅の立場から答えたが、同時にチベット本土に呼び寄せられることとなった。曇曠もまたチベットに呼び寄せたかったのであろうが、晩年の病臥にあってかなわないので摩訶衍がそ

れを受けることになったのであろう。かれはチベットに入って暫くすると、同じくインドより招かれていたインド僧(＝婆羅門僧)と共に、王の前で自らの宗義を説かされた(申年＝七九二年)。しかし、ここで披瀝された両者の仏教の内容が異なっていたため、インド僧より摩訶衍の禅の宗義は「釈尊の説かれた仏教ではない(非金口)。即刻にやめさせるべきである」という意見が王に提出された。王は摩訶衍からの求めに応じて、両者が質疑応答して是非を決定することを許した。インド僧よりサンスクリット語で質問が提出され、それが翻訳されて摩訶衍につたえられ、摩訶衍がそれに漢文で答え、それがサンスクリット語に翻訳されてインド僧に届けられるという手続きをとって論議は進行したと思われる。当然、王がそれを知ることができるように全内容はチベット語にも翻訳されたに違いない。この論議は二年間続き、戊年(七九四年)に「摩訶衍の教えは釈尊の経典に照らして間違いはないので、チベットで布教することを許可する」という詔勅が出て決着した。

以上の始終は、敦煌から発見された『頓悟大乗正理決』という漢文資料の記事から知られたことであるが、ほぼ同内容のことがチベットに伝承される史書にも見られる。そこでは、この事件はチソンデツェン王の晩年に起こったことで、サムエのチャンチュブリン寺院において王の面前で頓悟の立場のマハーヤーナ(摩訶衍)和尚と漸悟の立場のインド僧カマラシーラとが論争した宗論として叙述され、結果はマハーヤーナが敗退し、チベットより追放されたことになっている。内容の類似により、『頓悟大乗正理決』はこの事件の漢文記録であると認められる。しかし、漢文記録の方には、カマラシーラという具体的僧名が見られず、また、論争の結果についても勝敗が逆になっている。史実はどうであるかをめぐって、学者の間に議論があり、なお決定を見ないが、筆者は、チベット史書が述べるカマラシーラと摩訶衍とが王の面前で論争し、摩訶衍が敗退する場面は、もしあったとすれば『頓悟大乗正理決』の「禅

の布教許可」以後の過程で起きたことではないかと推定している。

いずれにしても、仏教の導入を積極的に行なおうとしたチベットを舞台にして、漸悟的性格をもつインド大乗仏教(瑜伽行―中観派)と最も中国的仏教である頓悟の禅とが接触し、その違いが論争にまでいたった事件として興味あることである。いったいどのようなことが問題になったのであろうか。

まず、摩訶衍は自らの宗旨を「禅」「禅教」「禅法」「禅宗」などと呼んだ。そして、小乗仏教の「二乗禅」に対して「大乗禅」と言い、その特色は「頓門」「頓悟」「頓悟禅宗」と言われる性格の教学であった。その教義の構造は、しばしば引用する『金剛般若経』の「一切諸相(＝想)を離れば、即ち諸仏と名づく」に集約される。「想」とは「心念の起動、及び外境を取ること」で、これこそが「よく衆生の本来の一切智を障え、三悪道に及び、久遠に輪廻させる」過失をもつものであるから、仏になるためにはこの想を離れる(＝断つ)ことが必要である。この想を離れ「不思不観」である状態が即ち仏である。それでは、そのような「不思不観」の状態をどのようにして獲得するか。その方法が「看心して一切の想と習気を清める……」「看心もて一切の心想・妄想・習気を除かしむ」と述べている「看心」である。「看心」とは、「心源を返照するが看心なり」と言われる。その「心源を返照する」とは「心の妄想の念を看ずること」である。それでは、なぜ看心が「覚を起こさせる」ことになるのか。それは「能く一切の無量煩悩を覚せば、既に覚し了れり。諸の煩悩をして能く為すこと無からしむ」「譬えば、人有りて、賊有るも覚知すれば賊の能く為すこと能うこと無きが如し」であると説明する。すなわち、〈煩悩＝妄想の念を看る(＝覚す)ならば、煩悩の起動が無くなる〉からである。ちなみに「坐禅」とは、「是れ故に坐禅して心の妄想の念を看ずれば覚を起こす」と言い、看心のための方法を意味し、「若し真如の理性に通達すれば、即ち是れ坐禅なり」と語るところからすれば「悟り」そのものを坐禅とも言う。以

上は『頓悟大乗正理決』の中に見られる文から抽出した摩訶衍の教学である。すなわち、摩訶衍は「自己の心の妄想であることを看ずるとき、不思不観となり、即時に仏となる」という仏教を説き、それが大乗の禅であり、頓悟の仏教であると主張していた。そして、不思不観こそが成仏の因であるから、六波羅蜜や三十七道品などの修行は不用であるとも論じたのである。

この頓悟の仏教に対して、インド僧側の漸悟の仏教は、どのようなものであったか。『頓悟大乗正理決』の中から分かることは、

六波羅蜜等の修行を通じて、徐々に仏果を得てゆく。

福と智の二を認める。

三乗の別を認める。

仏とは多劫以来の功徳が備わったものと解釈する。

悟りへの過程は漸悟であって、頓悟ではない。

種々の善を修しおわって、はじめて解脱する。

などの特徴である。『頓悟大乗正理決』の中で登場するインド僧が、はたしてカマラシーラであったかどうかは定かでないが、それに近い同種の教学であったと考えられる。そこで漸悟の教学をカマラシーラの著『修習次第』の中に見るとほぼ次のようである。

一切智者の位(＝仏)を得ようとするものに必要なものは慈悲と菩提心と実践行とである。それら三者の関係は、慈悲が根本、菩提心が原因、方便(＝実践行)が究竟である。したがって、慈悲が最初に修習されなければならない。衆生を救おうとする誓いに基づいて、悟りを得ようとする菩提心が生ずるのである。悟りを得るためには実践行が必要である。それは何かといえば、般若の智と方便

の双行である。

そのうちで、方便とは六波羅蜜のうちの般若波羅蜜以外の他の五波羅蜜、及び四摂法などの善巧方便のことである。般若の智とは、聞所成慧、思所成慧、修所成慧である。聞所成慧によって経典の意味を確定し、思所成慧によって経典と論理により妙観察し「諸存在の真実なる本性」(＝勝義としては不生であること)を修習する。修所成慧とは止(心一境性 cittaikāgratā)と観(真理の妙観察 bhūta-pratyavekṣā)を双運することである。このうち、観の対象となる真理とは人法の二無我を指す。こうした修習は、信解行地、十地、仏地という段階を経て宗成される。

要するに、悟りを得るためには実践行が必要である。それは何かといえば、般若の智と方便の二つの実践である。そしてそれは菩薩の修行の階梯を経て漸々に実現されてゆくとするのである。これら性格の違う仏教がチベットで相い会し、論争した一連の経過は「チベット宗論」(あるいはサムエ宗論)と呼ばれる。仏教に相違があることに無知で、性急に諸方面より仏教を導入しようとしたチベット仏教の初期の過程で起こるべくして起こった事件ではある。

この論争の結末は、『頓悟大乗正理決』によれば、布教の許可を得た禅宗の勝利に終っているが、その後、インド側の巻き返しがあったらしく、結局チベット仏教は龍樹(Nāgārjuna)の中観派を主体とする漸悟のインド大乗仏教に統一された模様である。八二二年にチベット王(チックデツェン王)の勅命によって発布された『大乗経纂要義』というチベット仏教の綱要書を見ると、人々は善悪業報の法則に従い、善をすすめ悪を廃し、二諦の教えを学び漸々に仏教を学ぶべきことを説いている。ここには摩訶衍の主張した頓悟の考えは全く取り入れられていない。しかしその後も、禅は主流となったインド中観派に合流したり、金剛乗密教と融合したりして命脈を保っていたらしい。

四　法成による漢・蕃(チベット語)仏典の翻訳

チベット大蔵経の中に漢文仏典よりチベット訳した翻訳者として名を見るゴ・チェードゥプ(Go Chos grub)は、「大蕃国大徳三蔵法師」の肩書で敦煌写本の中に現われる「法成」(chos＝法、grub＝成)であること、そして'go は「呉」の音写で、漢人がチベット国の翻訳者として用いられていたものであることが明らかになった。法成の生年は不明であるが、没年は八五五年頃である。何歳まで生きたかも定かでないが、たとえ八〇歳以上の長寿であったとしても敦煌がチベットに占領された当時(七八六年)は未だ幼年であったに違いない。敦煌在住の漢人たちはチベット支配の体制のなかで、チベット人と交渉をもち、また、チベットの写経事業などに多く徴用されていた。チベット語の習得は、敦煌の漢人たちにとって、生きてゆくために必須のものであった。そのような環境のなかで、法成のようにチベット語に通じた漢人が育っても不思議ではない。

チベットは八世紀の末頃から、自国語の大蔵経を備える計画で、「大校閲翻訳師」(Zhu chen kyi lo tsa ba)という数人の翻訳事業の主管を任命し、王命による翻訳事業を組織し運営した。法成はその才能を見込まれてこの一人に登用され、漢名では「大蕃国大徳三蔵法師」の肩書で漢文仏典よりチベット訳する部門を担当した。チェードゥプ(法成)が漢文よりチベット訳した仏典は判明したかぎりで『解深密経』『楞伽経』(四巻楞伽)など二二点に及ぶ。その中の『楞伽経』のチベット訳には「聖神賛普の命によって、大校閲翻訳師・比丘ゴ・チェードゥプが円暉(Wen hvi)の疏と結び合わせて、シナ語の本より翻訳し、校閲して決定した」という奥書が見られる。これら翻訳された著作の多くはチベット大蔵経に入

蔵されているが、敦煌写本の中には新しく知られたものもある。例えば右の奥書中で出る『楞伽経』に対する「円暉の疏」のチベット訳は、チベット大蔵経には無いもので、敦煌写本中に新しく見つかったものである。

チェードゥプは漢文仏典をチベット訳するだけでなく、法成の名でサンスクリット語(あるいはチベット語)より漢文への仏典の翻訳も行なった。敦煌在住の漢人僧侶たちの為に、新来の学問や仏典を紹介する意図からであろう。ただし、チェードゥプが漢文からチベット訳した仏典は、チベット国の大蔵経に当然のこととして編入されて今日に遺ったが、漢訳の仏典は当時他国である中国には伝わらず敦煌(及びその周辺)で用いられるにとどまり、敦煌写本の中から初めて知られるようになったものである。その中の『諸星母陀羅尼経』の写本には「沙門法成。於甘州脩多寺訳此経」あるいは「壬戌年(八四二)四月十六日。於甘州脩多寺翻訳此経」の識語が見られる。また、『薩婆多宗五事論』には「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成。於甘州脩多寺道場訳」の奥書があり、これらを八四二年頃、当時やはりチベットの支配下にあった甘州で翻訳したことが知られる。その他、新しく増広された『般若波羅蜜多心経』や于闐の歴史を叙べた『釈迦牟尼如来像法滅尽之記』なども漢訳した。

法成は経典の翻訳だけでなく、チベットを経由して入ってくるインド系統の仏教学を紹介した。『大乗四法経論及広釈開決記』『大乗稲芊経随聴手鏡記』などがそれである。前者には「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成集」「癸丑年八月下旬九日。於沙州永康寺集畢記」などの識語がはっきりある。これらの「法成集」と記される一連の著作は、癸丑(八三三)年頃、沙州の永康寺で行なわれた。ちなみに、この永康寺はチベット支配期になって新しく建てられた寺院である。たとえば、『大乗稲芊経随聴手鏡記』は、インドからチベットに来たカマラシーラの『大乗稲芊経疏』(チベット訳現存)を漢訳したものを基

に、それに科段や序文を附して構成したものである。そして、この序文で法成は、曇曠から承けた中国仏教の学派分類の知識とチベットの翻訳者エセイデ(Ye shes sde)から承けたインド＝チベット系仏教分類の知識とを合体させた新しい仏教学を披露している。

法成はまた、晩年に『瑜伽師地論』の講義を沙州の開元寺で行なった。敦煌写本の中に弟子たちの筆録した講義ノートが発見され、その模様が復元できるが、それによると、講義は大中五(八五一)年に始まり、少なくとも大中一三(八五九)年頃まで行なわれている(五十五巻末識語による)。この時、敦煌は既に唐に復帰していた。ただし、百巻全体のノートは見出せず、六十一巻が最後である。かれが老年で全体の講義を完了できず、そのころ逝去したからであろう。その講義には、談迅、福慧、智慧山、法鏡、明照、恒安、一真の少なくとも七人が参加したことが筆録のノートの署名から判明する。そのノートから法成の学識や学問方法などが知られるが、かれは漢文のみでなく、チベット語のテキストとの対照を行なったり、サンスクリット語原語の語義解釈を与えたりしている。

五　言語の交錯

仏教の導入が行なわれるにあたって、チベットでは、インドからはサンスクリット語、中国からは漢文、そして自国のチベット語の少なくとも三国語が交錯することとなった。ことに、チベット宗論では、自国のチベット語と摩訶衍の漢語とインド僧たちのサンスクリット語とが必要となり、しかも共通の理解を要求されることとなった。それら諸言語間の相互翻訳が円滑になり、相互理解が正確に行なわれるためには、翻訳語の共通化が図られなければならない。その為に対応訳語を示した語彙集が勅命で編纂

された。八一四年頃に成立したと推定される『翻訳名義集』がそれである。これが出来ると、それ以後の仏典の翻訳はこの制定訳語に従って翻訳されることとなった。法成やエセイデたちが参加しての翻訳事業は、その『翻訳名義集』に基づいた訳語によって行なわれているが、当然、それ以前に試行されていた模索時代の翻訳もあった。敦煌のチベット写本中に、それに当たると思われるチベット訳仏典がいくつか見つかった。現行の『翻訳名義集』制定のものと違った用語法を用いており、中には誤解を招きかねないほどの直訳体もある。敦煌写本の中から発見された『楞伽師資記』『頓悟真宗要決』は漢文本からチベット訳したものであるが、そうした翻訳の特徴が見られる。また、サンスクリット本よりチベット訳されたものでも、現行のチベット大蔵経に収録されたものと違った訳語法によるものがある。敦煌写本の中に見出された『金光明経』『唯識二十論』『唯識三十頌』の異訳本はその特徴をもつもので、『翻訳名義集』成立以前の翻訳があったことを物語っている。

敦煌写本中に、漢文の文献である『千字文』や『大乗中宗見解』の字側にチベット字の発音を注記した写本が発見された。また、漢文の『南天竺菩提達磨観門』『法華経普門品』『阿弥陀経』などをチベット文字で音写したものもある。更に、漢文の掛算の九九をチベット字で音写したものも見つかっている。これらは、チベット人が漢字発音を知らないために用いたものと考えられるが、しかし、チベット語に慣れた漢人が、発音の覚えのために用いていたとも考えられる。漢人とチベット人とが共存した敦煌という環境の中で起こった言語の混用の例として注目される。

六　チベット写経事業への漢人の徴用

仏典のチベット訳にあたって法成という漢人が起用されたことは前述したが、写経においても漢人の多くが徴用された。チベットでは自国語に翻訳した多くの経典を、寺院に備えつける一切経として、また個人の供養経としての需要にこたえて大量に書写することが必要になった。ことにチツクデツェン王の時代、『無量寿宗要経』および『大般若経』(十万頌般若経)が、チベット訳のものも漢訳のものも、大量に写された事実が敦煌写本の調査より明らかになった。このことは、従来のチベット史書には触れられていず、敦煌写本から判明したことである。『大般若経』については点数を明確にしえないが、漢文の『無量寿宗要経』は現在確認できるだけで九一五点、チベット文のそれが二一〇〇点(未確認のものがなお多数)を数える。これらの写本にはそれぞれ書写人や校正人の署名がされており、いまそれを現存の写本に見うる限りで蒐集してみると、漢文で八八人、チベット文のもので三六〇人。チベット文『大般若経』で書写人三九七人、校正人三七〇人が抽出できる。重複する名前を除いても一〇〇〇人以上の人員が写経に従事していたことになるが、この数は日本の奈良朝写経の時の約一〇倍である。ところがこれらの人員のほとんどは漢人の姓名の音写で、漢人がこれらに徴用されていたのである。チベット文の写経文書の中に、漢人の部落(sde)に写経の用紙を支給した記録があり、それによると班をつくって写経を行なっていたこと、そのための紙の支給が八二六—八二七年に行なわれていることなどが分かる。その頃、集中的に写経が行なわれたらしい。チベットは、仏教興隆の大事業である写経に、占領下の漢人を動員したのである。いまのところ他地域でもこうした写経事業を行なったかどうか不明であるが、おそらく敦煌こそ人員を集める点からも、用紙の製造調達の点からも、この写経事業に最も適したところであったのではあるまいか。

七　日常文物や習慣

『新唐書・吐蕃伝下』に、沙州が吐蕃に占領される経緯を述べたところがあり、それによると「沙州の人々は、胡服を着て虜の臣となったが、毎年父祖をまつるときは、中国の服を着て慟哭し、またそれを蔵っておいた」とある。この記事より見ると、チベットの占領に伴ってそれまでの漢人の服装に制限が加えられた可能性もある。しかし、現在のところ服装、住居、食物などの生活面でどれほどの変化が起きたかを具体的に確かめることは難しい。もっとも、次のような変化が起きていることは敦煌資料から明らかになった。

まず、暦の変化である。チベットの支配になってからはもちろん「大唐」の国号は使わない。「大蕃」となった。更に紀年を表すのに年号は用いず、干支をもって当てた。それも十二支のみで表すのが普通である。また、月を表すのに、春、夏、秋、冬のそれぞれに初、中、末を分けて十二月を表す方法をとった。これはチベット文の文書などに用いられているが、漢文では「仲夏月」「冬末月」などと記されている例がある。

次に、文房具が違ってきた。その一は、筆で字を書かず、漢字を書くにもチベット文字を書く木筆を用いるようになった。おそらく、中国からの文物の輸入が絶えて、筆も入手しにくくなったのが一因であろう。この時代は、ほぼ例外なく木筆を用いているので、この筆記用具で書かれているものはチベット支配時代か、それ以後のものと判定することができ、写本の時代判定の基準とすることができる。また、用紙の漉目が荒くなり厚手になった。これは、中国から上等の麻紙が入らなくなり、辺地の技術で

は上質の紙が製造できなかったことに原因があろうが、貝葉型の写経用紙のためにはむしろ厚手の紙の方が好都合であるという点も考えられる。用紙の大きさも異なってきた。それまでの二五センチ幅の写経用紙が三〇センチ幅となった。もっとも、従来の経典と揃えるため、わざわざ二五センチに裁断して合わせて用いている場合もある。本の形も中国風の巻子本と違う形が現れてきた。漢文であってもチベット風の貝葉型用紙に写したものがある。それも縦書きではなく、左から右にチベット文と同じ方式で書いた写本が例外的ではあるが存在する。折本の形式もこの時代から現れだしたものである。

八　絵画の変化

仏窟に関しては、チベット支配期に入って、特に形式の変化が現れた様子は認められないが、仏画には中国風と異なるネパール＝チベット系と思われる画風が出現した。それらは、チベット支配期になってインド＝チベットから搬入された新しい仏教である密教の曼陀羅などの仏画にみられるが、画師も付いてきたであろう。もちろん、従来の中国風の絵画を描いていた画師も継続して作業したに違いない。敦煌千仏洞第一五九窟の「吐蕃賛普供養図」は図柄からみてチベット支配期に入ってからの製作と見なされるが、これは中国風の画風で描かれている。

ところで、仏画の技術が混淆した例が、Heather Karmay, Early Sino-Tibetan Art (England, 1975) に報告されている。それはスタインが敦煌より蒐集した遺品 Stein 32 (The Thousand Buddhas, Pl. III, 1.52×1.78 m) の幡である。その中に描かれる上方の薬師は中国風であるが、両脇侍は全くネパール＝チベット様式、普賢・文殊は中国風、その下の如意輪はネパール＝チベット風で、しかも描線は同一人

と認められるという。そして赤外線写真によって判明したところによると、これには次のような漢文(九行)とチベット文(二行)の両語を併記した銘文が読み取れるという。ちなみに、漢文は左より右への縦書きである。

龍年に、比丘の私、ペーヤンが薬師如来、普賢、文殊、千手千眼観世音、如意輪、輪青遍などの一群の像を描き、私の健康とこの功徳を〔すべての生き物に〕及ぼさんことを願う。

(チベット文よりの和訳)

敬画薬師如来法席
一舗文殊普賢会一舗
千眼一軀如意輪一軀不
空羂索一軀
以此功徳奉願先亡□□妣
妣□姪□法界蒼生同霑慧
□共登覚路
丙辰歳九月辛卯朔十五日乙巳
彌……離達悉□筆　(改行は原文のまま)

右の銘文にある幡製作の「丙辰年」は、チベット支配期の出来事と限定されるところから八三六年である。この絵を描いたと記す「ペーヤン」(dpal dbyangs)という人名は、他でもサムエ寺院の管長(ring lugs)であった人物などに見るが、同一人であるかどうかは定かでない。漢文銘文にみる「……離達悉□」の名が「ペーヤン」の音写にあたるか否かも直ちには決めえないが、いずれにしてもチベット

人であると思われる。描線が同じとすれば、この人物一人が両様式の絵を描いていたことになる。

また、The Thousand Buddhas, Pl. XXXII に三人物が描かれた図像画が注目される。向かって左はチベット風の菩薩座像であるが、下辺にチベット字の識語があり、その最後に「テゴザレクモ画く」(the god za leg mos bris)という画師の署名が入る。ただし、この人物がチベット人であるのか漢人であるのかは不明である。まんなかは僧形の座像であるが、署名はない。ところが、やはり僧形の座像の右の図には「ド・コンレク画く」(do khong legs kyis bris)の署名がある。この do khong legs なる名前は、チベット文『無量寿宗要経』の書写人として見るもので、現在のところ六点の写本に名が現れている。これは、明らかに漢人で do は「杜」姓に推定される。画風は中国風であるが、署名はチベット字で行なっている点、かれはチベット人たちからの需要に応じていたものと思えるが、そのような画師が要望に応じてネパール様式の仏画なども画いていたのであろう。

おわりに

敦煌の資料の研究から、八、九世紀、チベットは仏教を導入するにあたって、インドからのみでなく中国からもそれを行なっていたこと、そして、それを占領した敦煌を拠点として行なっていたことが明らかになった。また、敦煌が初期チベット仏教興隆のために写経事業などで大きな役割をはたしていたことも露わになった。チベットが一一年の歳月をかけて敦煌を攻略したのも、その仏教の聖地と人的資源をそこなわないで掌中にしようとしての配慮からであったと考えるとき、首肯できることである。

しかし、現在のチベットではそうした中国からの影響についてはほとんど語られず、インドからの仏

教伝来の線のみが重視される。それのみならず、中国からの影響は積極的に排除される。ことに禅の影響は抹消され、チベット宗論の摩訶衍禅師などは、悪魔のように言われて排斥されている。例えば、ニンマ派の教学は、明らかに中国禅を取り入れて形成されたものであるにもかかわらず、それを認めるチベット人はいない。チベットの学者、ジャムヤンシェパ(一六八八―一七二二)著の『大仏教概論』の中に、中国禅を指して「中国のゾクチェン」と言っているところがあり、まるで中国禅はチベットのニンマ派のゾクチェン教学に起因するかのような口吻である。何故そうなったのか。チベット宗論で最終的に中国禅が退けられ、インド中観派がチベット仏教の主流になったこと、更にアティーシャ(九八二―一〇五四)が入蔵し、頓悟の仏教を誤ったものとして批判し、以後のチベット仏教がインド中観派重視の姿勢を一層強めたことなどが原因であろう。

参考文献

Paul Demiéville, Concile de Lhasa, Paris 1952.

藤枝晃「吐蕃支配期の敦煌」『東方学報』京都三十一冊、一九六一年。

上山大峻「曇曠と敦煌の仏教学」『東方学報』京都三十五冊、一九六四年。

上山大峻「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究」(上・下)『東方学報』京都三十八・三十九冊、一九六七―六八年。

山口瑞鳳「吐蕃支配時代」『講座 敦煌2』(敦煌の歴史)、大東出版社、一九八〇年、一九五―二三二頁。

上山大峻『敦煌仏教の研究』法蔵館、一九八九年。

〈執筆者紹介〉

長尾雅人　1907年生．京都帝国大学文学部卒．

山口瑞鳳　1926年生．東京大学文学部卒．

袴谷憲昭　1943年生．東京大学大学院修士課程修了．駒沢大学教授．

立川武蔵　1942年生．ハーヴァード大学大学院博士課程修了．名古屋大学教授．

西岡祖秀　1947年生．東京大学大学院博士課程修了．四天王寺国際大学助教授．

松本史朗　1950年生．東京大学大学院修士課程修了．駒沢大学助教授．

平松敏雄　1949年生．東京大学大学院修士課程修了．

頼富本宏　1945年生．京都大学大学院博士課程修了．種智院大学教授．

今枝由郎　1947年生．パリ第7大学国家博士．フランス国立科学研究センター研究員．ブータン国立図書館顧問．

小野田俊蔵　1952年生．仏教大学大学院修士課程修了．仏教大学助教授．

上山大峻　1934年生．龍谷大学大学院修士課程修了．龍谷大学教授．

岩波講座 東洋思想 第11巻　　第11回配本(全16巻)

チベット仏教

1989年5月31日　第1刷発行

定価2880円
(本体2796円)

発行所：〒101 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111　振替東京 6-26240

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1989　Printed in Japan

ISBN 4-00-010331-8

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

＊第 1 巻　ユダヤ思想1
＊第 2 巻　ユダヤ思想2
第 3 巻　イスラーム思想1
＊第 4 巻　イスラーム思想2
＊第 5 巻　インド思想1
＊第 6 巻　インド思想2
第 7 巻　インド思想3
＊第 8 巻　インド仏教1
＊第 9 巻　インド仏教2
第10巻　インド仏教3
＊第11巻　チベット仏教
＊第12巻　東アジアの仏教
第13巻　中国宗教思想1
第14巻　中国宗教思想2
＊第15巻　日本思想1
＊第16巻　日本思想2

＊印は既刊